

شرح كتاب

معالم أصول الدين

للإمام فخر الدين الرازي

(المتوفى: ٦٠٦هـ)

تصنيف العالم الفاضل

نجم الدين عبد الرحمن بن عبد الله الخونجي

(المتوفى: ٦٦٣هـ)

يطبع لأول مرة عن ثلاث نسخ خطية، مع تصحيح متن المعالم

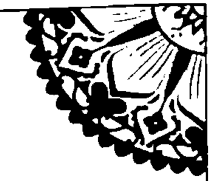
كاملاً عن نسخ خطية ومطبوعة

تحقيق

يحيى زكريا





اضغط على الشعار ينقلك إلى قناتي



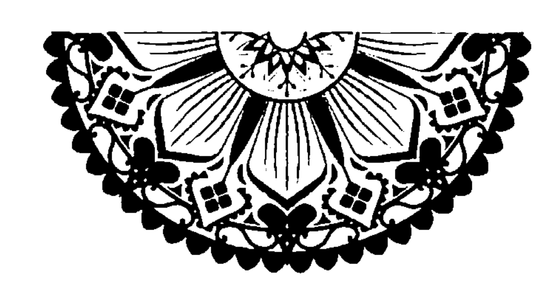


شرح كتاب

معالم أصول الدين

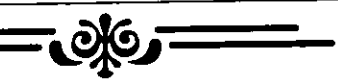
للإمام فخر الدين الرازي

(المتوفى ٦٠٦هـ)









الطبعة الأولى

١٤٤١هـ-٢٠١٩م





بيروت - لبنان

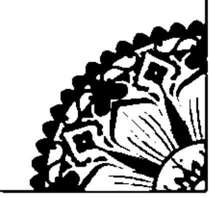
هاتف وفاكس: ٠٠٩٦١١٦٦٠١٦٢

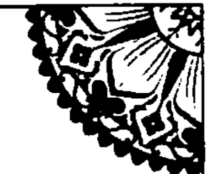
جوال: ٠٠٩٦١٧١٥٨٧٣٥٣

البريد الإلكتروني: Dar.alrayaheen@gmail.com









شرح كتاب

معالم أصول الدين

للإمام فخر الدين الرازي

(المتوفى: ٦٠٦هـ)

تصنيف العالم الفاضل

نجم الدين عبد الرحمن بن عبد الله الخونجي

(المتوفى: ٦٣٨هـ)

يطبع لأول مرة عن ثلاث نسخ خطية، مع تصحيح متن المعالم
كاملاً عن نسخ خطية ومطبوعة

تحقيق

يحيى زكريا



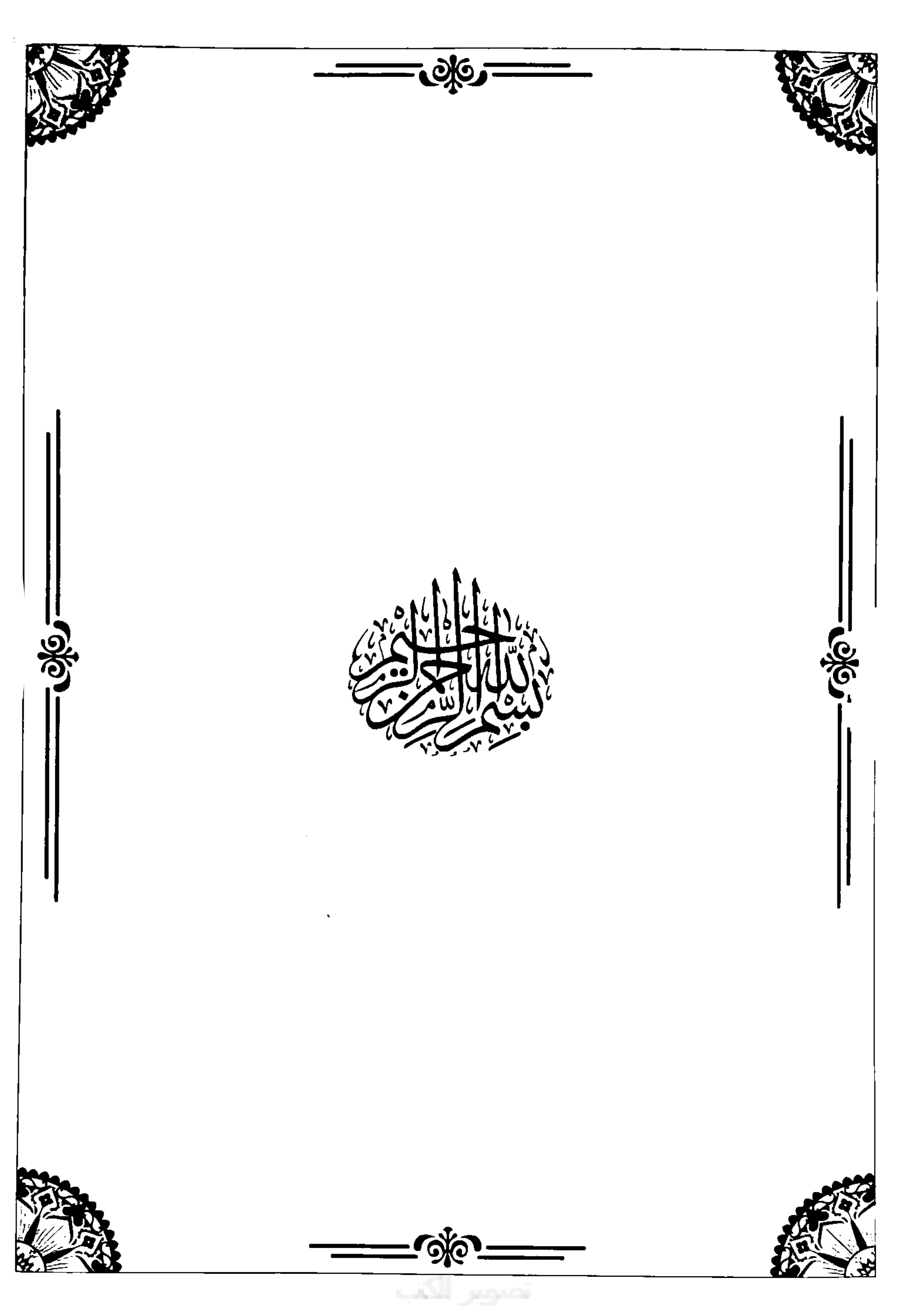
دار الرياحين

بيروت - لبنان








بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

ريح الشمال عساك أن تتحملي شوقي إلىٰ الصدر الإمام الأفضل
وقفي بواديه المقدّس وانظري نور الهدىٰ متألقاً لا يأتلي
من دوحة فخرية عمريّة طابت مغارس مجدها المتأثل
مكية الأنساب زاك أصلها وفروعها فوق السِّماك الأعزل
بحر تصدّر للعلوم ومن رأىٰ بحراً تصدّر قبله في محفل

محمد بن عنين الدمشقي الأنصاري

عَنْ سيدنا أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ مَرَّ بِأَعْرَابِيٍّ، وَهُوَ يَدْعُو فِي صَلَاتِهِ، وَهُوَ يَقُولُ:

يَا مَنْ لَا تَرَاهُ الْعُيُونُ، وَلَا تُخَالِطُهُ الظُّنُونُ، وَلَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَلَا تُغَيِّرُهُ الْحَوَادِثُ، وَلَا يَخْشَى الدَّوَائِرَ، يَعْلَمُ مَثَاقِيلَ الْجِبَالِ، وَمَكَايِيلَ الْبِحَارِ، وَعَدَدَ قَطْرِ الْأَمْطَارِ، وَعَدَدَ وَرَقِ الْأَشْجَارِ، وَعَدَدَ مَا أَظْلَمَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ، وَأَشْرَقَ عَلَيْهِ النَّهَارُ، وَمَا تَوَارَى مِنْ سَمَاءٍ سَمَاءً، وَلَا أَرْضٍ أَرْضًا، وَلَا بَحْرٍ مَا فِي قَعْرِهِ، وَلَا جَبَلٍ مَا فِي وَعْرِهِ، اجْعَلْ خَيْرَ عُمْرِي آخِرَهُ، وَخَيْرَ عَمَلِي خَوَاتِيمَهُ، وَخَيْرَ أَيَّامِي يَوْمَ أَلْقَاكَ فِيهِ.

فَوَكَّلَ رَسُولُ الله ﷺ بِالْأَعْرَابِيِّ رَجُلًا فَقَالَ: «إِذَا صَلَّى فَائْتِنِي بِهِ». فَلَمَّا صَلَّى أَتَاهُ وَقَدْ كَانَ أُهْدِيَ لِرَسُولِ الله ذَهَبٌ مِنْ بَعْضِ الْمَعَادِنِ، فَلَمَّا أَتَاهُ الْأَعْرَابِيُّ وَهَبَ لَهُ الذَّهَبَ وَقَالَ: «مِمَّنْ أَنْتَ يَا أَعْرَابِيُّ؟». قَالَ: مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ يَا رَسُولَ الله، قَالَ: «هَلْ تَدْرِي لِمَ وَهَبْتُ لَكَ الذَّهَبَ؟». قَالَ: لِلرَّحِمِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ يَا رَسُولَ الله، قَالَ: «إِنَّ لِلرَّحِمِ حَقًّا، وَلَكِنْ وهبْتُ لَكَ الذَّهَبَ بِحُسْنِ ثَنَائِكَ عَلَى الله عَزَّ وَجَلَّ»[1].

---

(١) قال الهيثمي في مجمع الزوائد «١٧٢٦٧»: رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن محمد، أبي عبد الرحمن الأذرمي، وهو ثقة.

وصححه الدميري في «حياة الحيوان الكبرى»، (٢/ ١٣٠)، ط٢، دار الكتب العلمية.

المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، الحمد لله الذي منه خير البدايات والنهايات، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليمات، على العبد الذي حاز جوهر الكمالات، سيدنا ومولانا أبي القاسم محمد مَن بذكره تتشرف الصحائف والمكتوبات، وبواسطته اكتملت الشرائع والديانات، وعلى آله درر الكائنات، وأصحابه الممدوحين بصريح الآيات البيّنات.

وبعد.. فإنّ مما أحسبه محض توفيق رباني وإحسان إلهي أن ييسّر الله لي زف بشرى لإخواني وأحبابي من طلاب العلم وأهله المتشوّفين إلى كتاب يكشف عن مخدرات «معالم أصول الدين»، ويُفصح عن أسرار أودعها في صحفٍ شريفةٍ أفضلُ المتأخرين، العالِم الأكمل بين جماعة المتبحرين، من الحكماء والمتكلمين، خاتمة سلسلة المتقدمين، وصدر أساتذة المتأخرين، جناب فخر الملة، إمام أهل السنة، محمد بن عمر الرازي، ذو القدر العالي، عليه من الله الرحمة والرضوان، وأَسكنه بفضله فسيح الجنان.

فلهؤلاء المتشوّفين الكرام أقول: إنَّ المولى الكريم -المحمود بما هو أهله- قد أعان، ويسّر لعبده الفقير رغم حواجز العصيان، العناية بشرحٍ للمعالم قد عزّ نظيره في سلاسة أسلوبه وبيانه، وتلخيصه وجمعه وإحكامه، وهو الكتاب الموسوم بـ«شرح معالم أصول الدين»، للإمام قطب الدين، مفخرة الحكماء والمتكلمين؛ نزيل تبريز، ناشر المعارف التي هي أعزّ من الإبريز، ذي الفضائل، المشهور بالفاضل، عبد الرحمن بن عبد الله الخونجي، أجزل الله مثوبته، وسقى تربته.

وقد ساقتني العناية الإلهية إلى التشرّف بخدمة أهل العلم وطلابه، بإخراج هذا الكتاب العظيم إلى حيز المطبوع من تراث أهل العلم، ليكون مُعيناً على قراءة المعالم، وتذكرة للمتعلم والعالم، مَعيناً لطلاب المعقولات، ومعوّلاً عليه في المذاكرات والمدارسات، فبذلت فيه – بكرم الله ومدده – ما وسعني من وقت وجهد، ليكون على الصورة اللائقة التي أرادها مصنفه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم يسّر المولى الكريم كتابةَ مقدمة تتضمن مدخلاً لصناعة الكلام، مع الحديث عن متن المعالم والإمام الرازي، وشرحِ المعالم والفاضل الخونجي، كل ذلك بحسب ما يليق بالمقام، وختمتها بالكلام على منهج العمل في الكتاب ووصف الأصول الخطية.

هذا جهد الفقير، فإن أحسنت فمن الله تعالى، وإن أخطأت فمني، وجزى الله خيراً من نبهني وباللطف نصح، سائلاً الله تعالى أن يكون العمل واقعاً موقع القبول ووسيلة لجبر القصور، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ولي الإعانة والتوفيق، وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق، وصلّ اللهم على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله الطاهرين وأصحابه المتقين.

المحقق



تمهيد
بين يدي الكتاب

أولاً: مدخل للصناعة الكلامية

إنَّ الناظر المتأمل في بناء النظام الديني الإِسلامي يلاحظ ابتناءه على ثلاثة مرتكزات رئيسة، تتكاملُ فيما بينها وتتناغمُ مكوّنةً رؤية اعتقادية ونظرة كونية عميقة وشاملة؛ بحيث تسع التعامل مع جميع الأسئلة الوجودية الكبرى، فتجيب عنها على أحسن وجه وأتم بيان، ممّا يقتضي انضباطا معرفيا وسلوكيا واضح المعالم والحدود.

ولعرض هذه المرتكزات المحورية الثلاثة وبيانها بنحو قريب أقول:

إنَّ الإِنسان -بما امتاز به عن سائر الكائنات من القدرة على التفكر والتأمل- يريد من أول مسيرته التي يكون فيها خالياً من العلوم.. أن يصل إلى مقام العلم والمعرفة، ومقام الإِدراك والتصور الصحيح للحقائق الواقعية والمعارف النفس الأمرية ساعياً لتحقيق الانسجام التامّ بينه وبين هذا الوجود، سواء من جهة الفكر أو السلوك؛ وذلك لأنه جُبل على التطلع واستشراف المجهول والتّوق إلى الكمال.

بل إِنّه قد يؤمن باعتقاد متكامل، ثم يسعى في تأسيس معرفي يؤكد له مصداقية اعتقاده بشكل يقيني، دافعاً عنه كل شبهة عارضة أو إشكال هاجم، مع الرغبة التامّة بالإحاطة بهذا النظام الاعتقادي الإيماني من جميع جوانبه.

وهو في تأسيسه المعرفي لا بد أن يستند إلى أمور ثلاثة: المنهج المعرفي والاعتقاد العلمي والسلوك العملي.

أما المنهج.. فإِنّنا في المسيرة المعرفية لا بد أولاً وقبل كل شيء من تحديد منهجنا المعرفي الذي نسلكه في الوصول إلى هذه المعارف، سواء في الكشف عن معرفة جديدة سبقها الجهل التام بها أو في اختبار معارفنا السابقة؛ لتمييز صحيحها من ضعيفها وخطئها من صوابها.

وتحديد المنهج له علاقة وثيقة بالغاية المطلوبة، فكما أنّه من غير اللائق السعي في معرفة أنواع المعادن المادية ودراسة تحركات الكواكب الفلكية بالتأمل العقلي الصّرف، كذلك من غير اللائق البحث في الأمور الإلهية في المختبر التجريبي، وبلا أدنىٰ شك ستكون نتائج البحثين مليئة بالأغلاط والمغالطات، فلا بد لتدارك ذلك قبل الوقوع فيه من تحديد المنهج الصحيح الملائم والمناسب للوصول إلىٰ الغاية المنشودة.

والمنهج المتبع عند المتكلمين في الفكر الإسلامي هو المنهج الذي ينطلق من المبادئ العقلية الضرورية التي لا مجال لوقوع الخلاف فيها أصلاً بعد قطع دابر السفسطة، معتمداً علىٰ قواطع الأحكام العقلية اللازمة عنها، وعلىٰ ما تعطيه التجربة الحسية الضرورية، ويستلزم ذلك الاعتماد علىٰ ما يوصلان إليه من قطعي الصحة والدلالة، وهذا بخلاف مناهج أخرىٰ في المعرفة لا تتفق معهم ولا توائم مطلوبهم.

وبعد اختيار المنهج فإنّه لا بد من مرتكزَين آخرين، يمثلان -إن جاز لي التعبير- جناحي الطائر، إذ الطائر من دون جناحيه لا يؤدي مَهمّته ولا يصل إلىٰ غاياته المرتفعة العالية.. والحال فيما نحن فيه كذلك، فبعد تحديد المنهج الذي ننطلق منه لا بد من مرتكزين يُعتمد عليهما حتىٰ نرتقي إلىٰ مقام العلم بالحقائق العالية المنشودة والتحقق بها.

وأَحد هذين الجناحين هو الذي يمثل الجانب النّظري والاعتقاد العلمي في الفكر الإِسلامي، والآخر هو الذي يمثل الجانب العملي والسلوكي، وبالاعتماد عليهما يرتقي المسلم في المراتب الكمالية، ويقطع شوطاً كبيراً في الاطلاع علىٰ المعارف الدينية الحقيقية وبراهينها، والمسالك التهذيبية وطرقها.

ولإيضاح هذين الجانبين يقال: أما الجانب النظري فالمقصود منه تحصيل اعتقادات مطابقة للواقع بخصوص المبدأ والمعاد وما يتصل بهما وفق ما تسعفنا به وسائل المعرفة، والقصد من ذلك.. أنّك في أثناء الجواب عن الأسئلة الوجودية الكبرىٰ كالسؤال عن سبب وجودنا ومنتهاه وعن وظيفتنا بينهما.. فإنك تضع اعتقاداً أو إيماناً هو نتاج المنهج الذي تتبعه بوسائل معرفية تعترف بها كمصادر للمعرفة والعلم.

وأقصد بوسائل المعرفة ما تقرر في المنهج الكلامي من أن أسباب العلم ووسائله ثلاثة: العقل والحس والنقل، كما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨].

ونتاج الجانب النظري هذا قد يسمىٰ اعتقاداً عند قوم أو فلسفةً عند آخرين، وهو الرؤية الكونية بحسب اللسان الحديث.

وأما الجانب العملي فالمقصود منه في نظر المسلم هو ضبط السلوك والعمل علىٰ المستوىٰ الفردي والجماعي بحسب ميزان الشرع الإلهي تطبيقاً لأوامر الله تعالىٰ وانتهاء عن مناهيه.

ويلاحظ من هذا.. أنّ الجانب النظري له علاقة شديدة بالجانب العملي، وأنه بناء علىٰ ما يتخذه الإنسان لنفسه ولمجتمعه من موقف اعتقادي.. يترتّب النهج السلوكي، وحينئذ يكاد يصح قول القائل: إن السلوك العملي ما هو إلا معلول نتاج المعرفة النظرية، فمن اختار الاعتقاد الإسلامي مثلاً فإن عمله سيكون مظهراً من مظاهر الأحكام الشرعية والفقهية، ومن اختار الاعتقاد البراغماتي فإن عمله سيكون مبتنياً علىٰ مصالحه ومنافعه ورغباته الشخصية.. وهكذا[(١)].

---

(١) إنَّ الكلام ههنا ليس في تجميل الأخلاق الظاهرة فقط، فإنّنا لا ندّعي التفرّد بالدعوة إلىٰ الأخلاق الفاضلة ونبذ الأخلاق المبتذلة، بل ندّعي أنّ تمام إصلاح الظاهر والباطن، وتمام السلوك علىٰ نهج الصراط المستقيم عملاً في الموارد العملية واعتقاداً في الموارد الاعتقادية لا يكون إلا بتمام الأخذ بديننا الشريف، والتمسك بعرىٰ الإسلام وإرشاداته الكريمة.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ الإسلام في منهجه العملي ليس يدعو إلىٰ أن تكون (إنساناً جيداً) كما اشتهر في السياق التعبيري الحداثي، بل أن تكون إنساناً ساعياً إلىٰ تمام تحقيق العبودية لرب العالمين بحيث يوصلك ذلك إلىٰ أعلىٰ المراتب الكمالية وأجلّها المتمثّلة بتحقيق الرضا الإلهي، ولهذا طريق كامل يخصّه.. رسمه الإسلام لنا وحدده. وقد أشير إلىٰ معالم هذا النهج في آيات كثيرة، منها الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ۝٦٩﴾ [الزخرف: ٦٩]، فالذين آمنوا بآياتنا، أي الذين تحقق فيهم الجانب المعرفي الإيماني، وهو ما عبرت عنه بالجانب النظري. وكانوا مسلمين، أي الذين عملوا بالتسليم علىٰ مقتضىٰ الأمر الإلهي ونهيه.

وتلخيص ما سبق أن الفكر الإسلامي يتبع منهجاً معرفياً واضحاً يتخذ من المبادئ العقلية ومعطياتها أساساً له، وبالاعتماد على هذا المنهج فإن ثمة ركنين مهمين في بناء هذا الصرح المعرفي هما: الجانب المعرفي النظري، وأهم العلوم القائمة بمهمّة التأسيس المعرفي والاستدلالي فيه هو علم الكلام. والجانب العملي، والمسؤول عن هذا الأمر هو علم الفقه والتزكية، وليس لأحدهما غنىً عن الآخر.

ومحل العناية في كلامنا ههنا.. هو العلم الأول في قائمة العلوم النظرية، أعني علم أصول الدين أو علم الكلام، فهو المسؤول عن الإجابة على الأسئلة الكبرى، وتمحيصِ ما يعرض من إجابات أو اعتراضات، فيزن المعقولات ويمتحنها بميزانها، ويحاكم المنقولات حسب قواعدها وشروطها، حتى تتبيّن الأصول الدينية الحقة باستمدادها من العقل والنقل الصحيح، ثم يَحمل على عاتقه مَهمّة تثبيت هذه العقائد الدينية الشريفة في نفوس الناس بحسب ما يليق بحالهم، بالبرهان مع أهله والجدل مع أهله، والدفاع عنها أمام كل مشاغب أو معاند، إلى غير ذلك مما يتعلق به هذا العلم؛ نصرةً للدين الشريف وإعلاءً لرايته.

وإنّك إن تأمّلت ما ذكر، وجدت أنّ الأمر يخلص في هذا العلم إلى أن يكون بحثاً فيما يشبه مقام الثبوت تارة، وهو تحقيق الحق في نفس الأمر وبناء النظام الديني المعرفي الأساسي بالاستقلال، وبه كان علمَ «أصول الدين»، وفي مقام الإثبات تارة أخرى، وهو تحقيق الحق في نفوس العبيد ورفع الشك والارتياب عمّا قد يتلبّسوا به، والمناظرة عنه والاستدلال عليه أمام الخصم، وبه كان علمَ «الكلام».

وإن شئت بعبارة أخرى، يمكنك القول: هذا العلم النظري بصدد التعرّض لمقامين اثنين: الأول منهما: ما يفيد إفادة الفعل اللازم، من تشييد القواعد وتثبيت العقائد الحقة الصحيحة -التي دلّنا عليها العقل والنصّ الإلهي- في نفوسنا بالكشف عنها كما هي في الواقع ونفس الأمر، والمقام الثاني: ما يفيد إفادة الفعل المتعدي، من تعدية الحجة إلى الغير وإلزامه إياها، ودفع الشكوك المحتملة وتحصينه من الإيرادات المتوجهة عليه.

وقد وصفه شيخ علمي الكلام والبيان - أعني الجاحظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ - بما لا مزيد عليه حين قال في رسالته الموسومة بـ «صناعة الكلام»:

«إنّ صناعة الكلام عِلق نفيس، وجوهر ثمين، وهو الكنز الذي لا يفنىٰ ولا يبلىٰ، والصاحب الذي لا يملّ ولا يغلّ، وهو العيار علىٰ كل صناعة، والزمام علىٰ كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كلّ شيء ورجحانه، والرّاووق[1] الذي به يعرف صفاء كلّ شيء وكدره، والذي كلّ أهل العلم عليه عيال، وهو لكل تحصيل آلة ومثال، إلا أنه ثغر والثغر محروس، وحمىٰ المحمي ممنوع، والحرم مصون، ولن تصونه إلا بابتذال نفسك دونه، ولن تمنعه إلا بأن تجود بمهجتك ومجهودك، ولن تحرسه إلا بالمخاطرة فيه، والثواب علىٰ قدر المشقة، والتوفيق علىٰ مقدار حسن النية...

وأيّ شيء أعظم من شيء لولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة[2]، ولم يُفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيّل في صورة الدليل، وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة»[3].

وقال في موضع آخر من رسالته: «والعلم بما فيه من الدرر يخفىٰ علىٰ أكثر العقلاء».

فهذا العلم له من المكانة والشرف أن كان القوامَ النظريَّ للصرح الفكري الإسلامي العظيم، كيف لا.. وهو القسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه علىٰ حد تعبير الجاحظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

إِلا أنّه صعب المرتقىٰ ولذلك كان أن انتدب بعض السادة العلماء للتحقيق فيه، وبذل الجهد والوقت للغوص في جواهره واستكشاف درره، فتشرف تاريخنا علىٰ مرور الأيام بسلسلة مباركة من كبار العلماء الذين أَمدّوا هذا الفكر بعطاء زاخر ونِتاج وافر،

---

(١) الراووق: المصفاة.

(٢) يريد أنّ من شأن هذا العلم أن يثبت العلم بربوبية الله وألوهيته عند عباده، ويثبت العلم بحقية النبوّة في قلوب الخلق بالأدلة والبراهين.

(٣) انظر: «رسائل الجاحظ»، دار ومكتبة الهلال ٣/ ٥١.

ما زال يعمّ خيره إلى يومنا هذا، رضوان الله عليهم.

ومن أكابر هؤلاء الأعلام في هذه السلسلة المباركة جنابُ فخر الدين الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، المشهور بين أهل الفنون العقلية بـ«الإمام»، فلنعطف الكلام إليه مستمدين العون من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ثانياً: التعريف بالإمام الرازي وكتاب المعالم

١- جناب الإمام الرازي .. صاحب المعالم:

هو الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي مولداً، الطبرستاني أصلاً، القرشي التيمي البكري نسباً، اشتهر بابن خطيب الري، ولد سنة ٥٤٣هـ وقيل: ٥٤٤هـ، وتوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى سنة ٦٠٦هـ.

والكلام عن الإمام الرازي بما يليق بمنزلته لا تسعه مقدمة كهذه، إذ المقصود هنا توطئة موجزة بين يدي الكتاب، وأخبار الإمام في الكتب مسطورة مشهورة، وذلك لتولّع العلماء وطلبة العلم بأخباره ومآثره، ورواية الأشعار في مدحه وعظم شأنه، أوليس هو -كما وصفه السبكي في طبقاته-: «إمام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحبر سما على السماء وأين للسماء مثل ما له من الزواهر، وروضة علم تستَقِلُّ الرياضُ نفسَها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر».

ولكن حيث كان الحديث عنه أمر لا ينبغي أن تخلو عنه هذه الصفحات، فلنصغ إلى طرف من أخباره التي تناسب في وجازتها هذا المقام.. قال اليافعي في «مرآة الجنان»:

«وكل كتبه مفيدة، وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة بين العباد، فإنّ الناس اشتغلوا بها، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما

لم يسبق إليه. وله في الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربي والعجمي، وكان يلحقه الوجد حال الوعظ، ويكثر البكاء.

وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن الأجوبة والمجادلات على اختلاف أصنافهم ومذاهبهم، ويجيء إلى مجلسه الأكابر والأمراء والملوك.

وكان صاحب وقار وحشمة ومماليك وثروة، وبزة حسنة، وهيئة جميلة، إذا ركب مشى معه نحو ثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة.

كان يلقب بهراة «شيخ الإسلام»، وكان مبدأ اشتغاله على والده إلى أن مات، ثم قصد الكمال السمناني، واشتغل عليه مدة، ثم عاد إلى الري، واشتغل على المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلامذة الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، ولما طلب المجد إلى مراغة ليدرِّس بها صَحِبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة.

ويقال: إنه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين في أصول الدين، والمستصفى في أصول الفقه للغزالي، وكذا المعتمد لأبي الحسين البصري، ثم قصد خوارزم وقد تمهّر في العلوم، فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد، فأخرج من البلد، فقصد ما وراء النهر، فجرى له أيضا هنالك كذلك، فعاد إلى الري.

قال [ابن خلكان]: ولازم الأَسفار، وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال، ثم مضى إليه لاستيفائه منه، فبالغ في إكرامه والإنعام عليه، وحصل له من جهته مال طائل، وعاد إلى خراسان، واتصل بالسلطان محمد المعروف بخوارزم شاه، فحظي عنده، ونال أسمى المراتب، ولم يبلغ أحد منزلته عنده.

ولما قدم إلى هراة نال من الدولة إكرامًا عظيمًا، فاشتد ذلك على الكرامية، فاجتمع يومًا مع القاضي مجد الدين ابن القدوة، فتناظر ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة،

ونال منه وأهانه فعظم ذلك على الكرامية، وثاروا من كل ناحية، فقامت بينهم فتنة، فأمر السلطان الجند بتسكينها وذلك في سنة خمس وتسعين وخمس مائة ولم يزل بينه وبين الكرامية السيف الأحمر، فينال منهم وينالون منه سبًا وتكفيرًا حتى قيل إنهم سموه فمات من ذلك، وكان موته بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر من السنة المذكورة [٦٠٦هـ] رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى. ومناقبه أكثر من أن تحصر وتعد، وفضائله لا تحصى ولا تحد..»[١].

ومن شريف مواقفه -أعلى الله مقامه- التي تدلّ على شجاعته وصدق مقولته أنّ سلطان زمانه شهاب الدين الغزنوي كان يحضر خطبته، فخاطبه ذات يوم من على المنبر قائلاً: يا سلطان العالم.. لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي يبقى وأنَّ مردَّنا إلى الله[٢]. وهذا موقف عظيم جداً.

وله رَحِمَهُ ٱللَّهُ أشعار لطيفة بالعربية والفارسية، منها ما أنشده ابن أبي أصيبعة حين قال في «عيون الأنباء»[٣]: أنشدني بديع الزمان البندهي، قال: أنشدني الإمام فخر الدين لنفسه:

فلو قنعت نفسي بميسور بُلغَةٍ ... لَمَا سبقت في المَكرُمات رجالَهَا

ولو كانت الدنيا مناسبة لها ... لَمَا استحقرت نقصانَها وكمالَها

ولا أرمُقُ الدنيا بعين كرامةٍ ... ولا أتوقَّى سوءَها واختلالَها

وذاك لأنّي عارفٌ بفنائِها ... ومستيقنٌ ترحالَهَا وانحلالَهَا

أَرُومُ أموراً يَصغُرُ الدّهرُ عندها ... وتستعظم الأفلاكُ طُرّاً وصالَها

---

(١) راجع: «مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان» ٤/ ٧، وممن أفرد الإمام الرازي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بالتصنيف من المعاصرين الأستاذ الزركان، والأستاذ فتح الله خليف، والأستاذ طه العلواني، والأستاذ علي العماري، ومجموعة أبحاث جمعت وحررت باللغة التركية، نشرها مركز البحوث الإسلامية (isam) في إسطنبول بعنوان:

(FAHREDDİN er-RÂZÎ / İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DÖNÜŞÜM ÇAĞINDA)

(٢) راجع مثلاً: «طبقات الشافعية الكبرى» لتاج الدين السبكي ٨/ ٦٠.

(٣) «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص٤٦٨.

ومن أراد التعرّف على تفاصيل أخباره وما يتعلق بحياته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فليراجع الكتب والمقالات التي أفردت في ذلك.

بقي أن ألفت الانتباه إلى أن الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى جاء بعد أئمة عظام في مذهب أهل السنة كالإمام الباقلاني والإمام الجويني والإمام الغزالي وغيرهم، وقد استوعب آثارهم وأفكارهم سواء منها الكلامية أو الأصولية أو غير ذلك، وكان قد درس أيضاً عند والده الإمام المشهور بضياء الدين رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى أحد الأعلام في زمانه[1]، ولا شك أن الإمام قد نهل من والده حيث صرّح -في الرياض المونقة ص١٨٤- بقوله: «وهو -رحمه الله- كما كان أبي في الولادة، كان أبي في الإفادة»، وكما تدل عليه بعض عباراته في كتبه كـ«الإشارة».

---

(١) قال في «طبقات الشافعية»: «عمر بن الحسين بن الحسن، الإمام الجليل ضياء الدين أبو القاسم الرازي، خطيب الري، والد الإمام فخر الدين، كان أحد أئمة الإسلام، مقدماً في علم الكلام، له فيه كتاب غاية المرام في مجلدين، وقفت عليه وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدها تحقيقاً، وقد عقد في آخره فصلاً حسناً في فضائل أبي الحسن الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأتباعه. أخذ الإمام ضياء الدين علم الكلام عن ابن القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، وقال في آخر كتاب غاية المرام: هو شيخي وأستاذي، وأخذ الفقه عن صاحب التهذيب، وكان فصيح اللسان قوي الجنان، فقيهاً أصولياً متكلماً صوفياً خطيباً محدثاً أديباً، له نثر في غاية الحسن يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريري من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه، ومن نظر كتابه غاية المرام وجد برهان ذلك».

قلت: قد طالعت ما طبع من كتابه بحمد الله تعالى، وهو كتاب مفيد جداً، يدلّ على سعة اطلاع عجيبة، فقد نقل مذاهب المخالفين والموافقين، ونصر اعتقاد أهل السنة ورد على المخالفين بما انتخبه من كتب الأئمة أو أبدعه من عنده، وكتاب الوالد ضياء الدين يُبيّن لنا بشكل أدق من غيره الحال الذي كان عليه علم الكلام قبل الإمام الرازي، ومدى تأثيره فيه من أكثر الجوانب.

وقد طبع المجلد الثاني من الكتاب فقط كما يبدو بدار الكتب العلمية (عام ٢٠١٨م) بعنوان «نهاية المرام في دراية الكلام» كما جاء في صورة صفحة العنوان من الأصل المخطوط المعتمد عليه، باعتناء عبد القادر محمد علي، وما هو باعتناء! وليس له غير تقديم في أقل من صفحة، وأخطاؤه كثيرة جداً كما جرت العادة في كثير من إصدارات تلك الدار، وعنوان الكتاب مخالف لما نجده في الطبقات للسبكي ولسان الميزان للذهبي من أن اسمه «غاية المرام في علم الكلام»، والعذر في ذلك ما جاء في عنوان المخطوط المعتمد عليه، والله أسأل أن يهيّء له من يعيد نشره بما يليق.

ولم يقتصر تحصيله واستفاداته على ما سبق، بل إنّه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى قرأ وحصّل كتب أئمة أهل السنة فيما وراء النهر، وكتب المعتزلة وخصوصاً المتأخرين منهم، وكذلك تقدّم في علوم الفلاسفة والأطباء.

وباستثناء والده، فإني لم أقف على اسم أستاذ أخذ عنه علوم المعقول سوى المجد الجيلي، حيث ورد في ترجمة الإمام التي نقلتها آنفاً عن صاحب «مرآة الجنان»: «ولما طُلب المجد إلى مراغة ليدرّس بها صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة»، فالإمام الرازي إذن تلميذ طالت صحبته لأستاذ من الراسخين في الفنون العقلية، وهو المجد الجيلي[(١)]، انتفع به وتخرج في درسه[(٢)].

---

(١) قال ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» ص٤٦٢: «وكان الإمام فخر الدين قد قرأ الحكمة على مجد الدولة الجيلي بمراغة، وكان مجد الدين هذا من الأفاضل العظماء في زمانه، وله تصانيف جليلة».

وجاء في «وفيات الأعيان» ٦/ ٢٦٩، في ترجمة شهاب الدين السهروردي: «قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي بمدينة المراغة من أعمال أذربيجان، إلى أن برع فيهما، وهذا مجد الدين الجيلي هو شيخ فخر الدين الرازي، وعليه تخرج وبصحبته انتفع، وكان إماماً في فنونه».

وفي هذين النصّين ما ينبئك عن علاقة الإمام بالمجد الجيلي وأخذه عنه، وعن مرتبة الأستاذ ومقامه.

(٢) من المناسب ههنا أن أشير إلى أنه قد ورد في «الوافي بالوفيات» ما يوحي بأنّ للإمام أستاذ آخر هو شرف الدين المسعودي، وأنّه قرأ عليه «الإشارات والتنبيهات»، حيث يقول الصفدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى في ترجمة شمس الدين الشرواني (٢/ ١٠١): «أخبرني الشيخ الإمام شمس الدين محمد بن إبرهيم المعروف بابن الأكفاني قال: قرأت إشارات الرئيس أبي علي ابن سينا على الشيخ شمس الدين الشرواني الصوفي بخانقاه سعيد السعداء داخل القاهرة أواخر سنة ثمان وتسعين وأوائل سنة تسع، وقال لي: قرأتها بشرحها على شارحها خواجا نصير الدين محمد الطوسي، قال: قرأتها على الإمام أثير الدين المفضل الأبهري، قال: قرأتها على الشيخ قطب الدين إبرهيم المصري، قال: قرأتها على الإمام المعظم فخر الدين محمد الرازي، قال: قرأتها على الشيخ شرف الدين محمد المسعودي، قال: قرأتها على الشيخ أبي الفتح محمد المعروف بابن الخيام، قال قرأتها على بهمنيار تلميذ الرئيس، قال: قرأتها على مصنّفها الرئيس أبي علي ابن سينا».

وأقول: في واقعية هذه السلسلة شك، لعدة أسباب: أحدها - وهو ما يتعلق بكلامنا هنا - صعوبة القول بأن جناب الإمام تلميذ للشرف المسعودي، إذ لو أننا درسنا العلاقة بينهما لما احتملت أن تكون علاقة الأستاذ والطالب، وذلك أنّ الإمام ذكر في المناظرة الثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشر من «مناظرات ما وراء النهر» لقاءاته المتقاربة -كما يبدو- مع الشرف المسعودي [أفاد في المناظرة التاسعة من كتابه أن ذلك كان سنة ٥٨٢هـ]، وقد جرى فيها نعت الشرف المسعودي بما لا يليق أن يكون صادراً من =

وبناءً عليه فإننا نستطيع القول بأنَّ الإمام قد اجتهد في تحصيل علوم السابقين على تنوّعها واختلاف مشارب أصحابها، وإعمال فكره ونظره فيها مما كان سبباً لإنتاج هائل من التواليف والكتب وتخريجِ كبيرٍ لعلماءَ يحملون فكره من بعده، فكره الذي كان سبباً في إيجاد مدرسة جديدة في المذهب الأشعري ذات رؤية مختلفة نوعَ اختلاف عمّا درج عليه المتكلمون الأوائل.

= تلميذ له، بل هو من الكلام الذي يجري بين الأقران مع حفظ المقامات، ووصفه أيضاً في أول اللقاءات بأنّه (الشيخ الإمام.. كان شيخاً مشهوراً بالفلسفة والحذق)، والظنّ بمن يعرّف بأستاذه الذي قرأ عليه «الإشارات والتنبيهات»! أن لا يكتفي بوصف الشهرة، بل يصرّح بكونه أستاذه أو قد قرأ عليه شيئاً ما، خصوصاً إن كان ما قرأه من أمهات الكتب الفلسفية، هذا ولم أجد -بحسب مطالعتي- في «شرح الإشارات» خصوصاً أيّ إشارة للشرف المسعودي، ولو كان الإمام قد قرأه عنده لاستدعى ذلك تسجيل رأي أو مناقشة على الأقل! فيظهر أنه ما سبقت له القراءة عليه، ولا يمكن أن يكون قد قرأ عليه بعد ذلك، إذ كان الإمام في ذلك الوقت إمام زمانه. نعم، نلاحظ أنّ الإمام كان معظماً له في رسالة «الأجوبة»، ومجلّا له تمام الإجلال، ولكن لا دلالة لهذا على الأستاذية بحال.

وقد رجح الأستاذ أشرف ألتاش [في بحثه عن مؤلفات الإمام ضمن كتاب «فخر الدين الرازي» المنشور من مؤسسة (isam) بالتركية، وقد سبقت الإشارة إلى الكتاب] أن تكون «رسالة الأجوبة على أسئلة المسعودي» صنّفت بعد نهاية العقول لكونه أحال في الرسالة عليه، وقبل شرح الإشارات كعمل أولي ودراسة تمهيدية لشرح الإشارات، وبالتالي يكون تصنيفها في نفس السنة التي صنّف فيها شرح الإشارات، وهي سنة ٥٧٦هـ، وذَكَرَ أن المناظرات قد جرت بين ٥٨٠-٥٨٤هـ، هذا ما أفاده، وبناء عليه فإنّ اللقاء بينهما يكون بعد رسالة المسعودي وأجوبة الرازي، ومن غير المعقول القول أنه قرأ عليه الإشارات بعد ذلك، هذا مع أنّ المؤرخين لم يسجلوا لنا لقاء سابقاً بينهما. على أنّ ما احتمله الأستاذ ألتاش من تاريخ تأليف رسالة الأجوبة وأنه قبل وقوع المناظرات إن صحَّ مثير للاستغراب؛ إذ لم يرد في المناظرات التي أوردها الإمام أي ذكر لهذه الرسائل!

ومن الغريب الطريف في العلاقة بينهما، أنّ الشرف المسعودي -وهو المنسوب إلى الفلسفة- يعترض على ابن سينا والحكماء سواء في رسالته الموسومة بـ«المباحث والشكوك» أو في المناظرات التي دارت بينه وبين الإمام، وقد يعتمد في ذلك على إفادات الإمام الغزالي الواردة في كتبه؛ حيث يدافع عن حججه ويؤيد اعتراضاته عليهم. وقد كان مبجلاً ومحباً للإمام الغزالي، كما يظهر هذا في «مباحثه» حيث يعبر عنه بالإمام السعيد، ويحتج بكلامه ويعظمه كما في «المناظرات».

بينما نجد الإمام الرازي - وهو المنسوب إلى الكلام - يضعّف اعتراضات الإمام الغزالي ويجيب إشكالات المسعودي وينتصر للشيخ في «الإشارات»! على أنّ الأمر في ظني كما قاله جناب الإمام للمسعودي في إحدى مناظراتهم: إن إبطال أجوبة الملحدين بالأجوبة الضعيفة سعي في تقوية شبهاتهم.

٢- ذكر بعض مصنّفات الإمام وأثرها:

صنّف الإمام الرازي في أنواع العلوم كتباً عجيبة جداً، على رأسها العلوم العقلية الكلامية والحكمية؛ إذ أبدع فيها أفكاراً جديدة وتقريرات بديعة، وأظهر براهين لم تذكر قبله، وتشكيكات على دلائل ما سُبِق بها، كل ذلك على ترتيب لطيف ومنوال عجيب.

ولأجل ذلك كانت كتبه محط أنظار العلماء والطلاب في حياته وبعد مماته، يدلّ على هذا - بالإضافة لما يذكره المؤرخون - أمور كثيرة: منها ما قاله الإمام في «شرح عيون الحكمة» لـمّا أشار إلى تصحيف النساخ عبارةَ الشيخ ابن سينا: «ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف في مصنفاتي ومؤلفاتي، وكنت أبالغ في إزالتها عن متن الكتاب لكيلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب، فإذا وقع هذا والمدة أقل من الثلاثين.. فلأن يقع والمدة قد زادت على المائة والخمسين كان أولى..»[1]، وهذا يدلّ على مدى انتشار كتبه واستنساخها في حياته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقد انتشرت كتبه الكلامية والحكمية في بلاد الشرق والغرب في وقت مبكر كما تُنبِئُنا عن ذلك عبارات العلماء في القرن السابع، فهذا الشيخ ابن بزيزة المغربي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى (ت٦٦٢هـ) في كتابه «الإسعاد» ص٧٤ يقول: «وقد استوفى ابن الخطيب هذه المقالات، وذكر شبه القائلين بها في أول كتابه «المحصّل» وفي غيره من الكتب الحكمية، وهو لعمري كتاب مُحذق». ويأتيك عن قريب إن شاء الله ما يدل على انتشار كتبه والاشتغال بها في شرق البلاد الإسلامية وغربها.

---

(١) راجع: «شرح عيون الحكمة» (١/ ٤١). وقال في المسألة الثانية من الإلهيات في ذيل شرح عبارة الكتاب: «وأقول: إنه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام الشيخ، فإنّه شديد الخبط وعظيم الاضطراب... فلهذا السبب تتشوش هذه الكتب، فإنّني قد رأيت في تصانيفي كثيراً من الناس كتبوا على حواشيها زوائد فاسدة، ثم إنَّ قوماً ظنوا أنّها من أصل الكتاب فأدخلوها في المتن، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة، فأراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة، ومثل هذا لا يبعد أيضاً في كتب الشيخ» ٣/ ١١٣.

ولقد انشغل تلاميذ الإمام -وهم علماء ذلك الزمان- ومَن بعدهم بكتبه بين ملخّص ومهذّب وشارح ومحشٍ ومترجم[1]، ونجد لذلك نماذج كثيرة، أذكر بعضها بنحو التمثيل لا الاستقصاء:

أ- كتاب «المحصول في أصول الفقه»، شرحه القرافي وابن عباد الأصفهاني، ولخصه التاج والسراج الأرمويان.

ب- كتاب «الأربعين»، شرحه القرافي، ولخصه الأرموي.

ت- كتاب «المحصّل»: شرحه تلميذه القطب المصري، وكذلك نجم الدين الكاتبي ونقده الطوسي[2] وابن أَبي الحديد المعتزلي، واختصره ابن خلدون.

ث- كتاب «المعالم» وسيأتي الكلام عليه مع شيء من التفصيل.

جـ- «شرح القانون في الطب»، وانظر «كشف الظنون» ٢/ ١٣١٢ ترىٰ أنّ شرح الإمام مرجعٌ للشارحين من بعده، ومثال ذلك شرح أمين الدولة المسيحي الكركي المشهور بابن القف (تـوفي: ٦٨٥هـ) حيث «ذكر فيه أنه اقتدىٰ بقول

---

(١) من كتب الإمام التي ترجمت من قبل تلاميذه:

«الرسالة الكمالية»، فقد ترجمها من الفارسية تاج الدين الأرموي، كما نقل ذلك تلميذه الطبيب ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» حين عدّ كتب الفخر قائلاً: «الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، ألّفها بالفارسية لكمال الدين محمد بن ميكائيل، ووجدت شيخنا الإمام العالم تاج الدين محمد الأرموي قد نقلها إلى العربية في سنة خمس وعشرين وستمائة بدمشق»، ص٤٧٠.

«المسائل الخمسون»، صُنّف بالفارسية أصلاً ثم نقله تلامذة الإمام أو من بعدهم، قال في «تأريخ الحكماء» الذي هو مختصر الزوني: «كتاب الخمسين في أصول الدين بالفارسية» انظر ص٢٩٣، وانظر أيضاً ص١٧١ من كتاب «الإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته» للأستاذ طه العلواني، وص١٣٣ من كتاب فخر الدين الرازي لمركز الأبحاث الإسلامية في تركيا، وقد طُبع الكتاب مؤخراً محققاً مع حاشية عليه للأستاذ الشيخ سعيد فودة حفظه الله تعالى، ذكر في مقدمته أنّ أحد أسباب اختلاف المخطوطات يرجع لاختلاف الترجمات، فراجعه.

(٢) قال المحقق الطوسي في أول نقده يصف كتاب «المحصّل»: «... وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه وشرحه، وقوم في نقض قواعده وجرحه...» وقال في موضع آخر منه: «وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب...»، وهذا دالّ على شدة اهتمام أهل النظر في كتاب المحصّل.

الشارح العلامة فخر الدين الرازي وتتبع قول الفاضل أفضل الدين الخونجي ونقوضه للرازي».

ح- «شرح الإشارات والتنبيهات»، تتبّعَهُ «كشف التمويهات» للإمام سيف الدين الآمدي ووضعه نصب عينيه «شرحُ الحكيم الطوسي» وغيرهم.

خ- «التفسير الكبير»، أو «مفاتيح الغيب»، من أهم التفاسير وأعظمها، فيه من أصول العلوم وغرائبها ما يدهش الألباب، له من المختصرات «كشف الحقائق» للإمام محمد بن محمد بن برهان الدين النسفي (٦٨٧هـ)، والتنوير في اختصار التفسير الكبير لمحمد بن أبي القاسم الربعي المالكي (٧١٥هـ) ومنها «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» لنظام الدين القمي النيسابوري، واختصره الفاضل الخونجي صاحب هذا الكتاب كما سيأتي إن شاء الله، وغيره[(١)].

د- «المباحث المشرقية»، من أعظم الكتب الفلسفية، وقد اختصره الفاضل الخونجي أيضاً. وهذا الكتاب له أثر عجيب فيمن بعده، سواء أكان موافقاً أم مخالفاً، ليس أدلّ على ذلك من أَنّ المحقق الداماد على شدة حنقه على جناب الفخر الرازي إلا أنه مُعتبرٌ لإيراداته ومهتم بتشكيكاته، كما يظهر لنا من تتبعه لتصنيفات الإمام على العموم وللمباحث على الخصوص، ترى ذلك جلياً في «الأفق المبين» و«القبسات»[(٢)].

---

(١) راجع للزيادة فيما يتعلق بالتفسير الكبير كتابَ الأستاذ الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية»، وهو كتاب قيّم في بابه.

(٢) كثيراً ما يعبر المحقق الداماد عن الإمام الرازي بإمام المشككين، أو مثير فتنة التشكيك في المباحث، ودلالة هذا على ما أريده هنا غير خافية، إلا أني أذكر مثالاً من هذا القبيل:

قال في وميضٍ من «قبساته» (ص١١٠) يناقش أحد اعتراضات الإمام على الفلاسفة في المباحث في أنّه كيف زعمتم أن أقسام المعية جاءت بحسب أقسام التقدم والتأخر ثم قلتم إن أقسام الأول اثنان وأقسام الثاني خمسة، فهذا تناقض. قال الداماد: «هلا سمعته يقول في المباحث المشرقية: وفيه شك آخر..، فهلّا قلت: ما خطبك يا إمامَ أصحابِك.. فلسنا نظنّك، وأنت عريض التتبّع غزير التصفّح =

وتلميذه من بعده أعني الملا صدرا، تأمَّل «أسفارَه» تعجب من استفادته في الجليل والدقيق من «مباحث» الإمام، هذا مع أني لم أطّلع على «الأسفار» كاملاً، بل على «تحريره» للأستاذ علي الشيرواني[1]!

= لصحفهم وآثارهم جداً، في إسنادك تخميس الأقسام إليهم من الجاهلين..». وقد أشار لعين المطلب ص٦٩٧ في «الأفق المبين»، وكلامه يدلّ على اعترافه بقدر الإمام ومنزلته في هذه العلوم، حيث إنه عالم بمذاهب الحكماء خبير بها.

ومن المطالب المفيدة التي تتبَّع الدامادُ الإمامَ فيها هو ما أورده في «شرح الإشارات» من أنّ الحكماء والمتكلمين يجوزون معلولاً أزلياً للموجب بالذات، فهذا مطلب شريف، راجعه في «الأفق المبين» إن أردت (ص٣٨٣).

ومن الطريف أنَّ «الأفق المبين» اختُتم -كما في جميع النسخ التي وصلتنا- في عرض تشكيك للإمام على تقدم العلة على المعلول، ثم لم يسع قلم المحقق الداماد استدامة البحث، فكانت كلمات جناب الإمام الرازي آخر كلمات هذا الكتاب!

(١) ومن نماذج ذلك ما تجده في أول بحث اشتراك الوجود ١/ ٥١، فقد لخص عبارة الإمام في المباحث وهذبها، وكذلك في الفصل الثاني من المرحلة الثالثة حيث تماشى مع عبارة الإمام في المباحث، وبتعبير المحرّر هناك: (على محاذاة المباحث المشرقية) فراجعه، والأمثلة كثيرة، خصوصاً أنه يوجد دراسات تشير إلى اعتماد ملا صدرا على الإمام الرازي في المباحث والنقل عنه بالصفحات.

وأما حديث أنَّ الإمام الرازي إمام المشككين أو مثير فتنة التشكيك كما سبقت الإشارة إليه في التعليق السابق، فلا يترك هذا الموضع قبل أن يقال للداماد ومن يوافقه الرأي:

قد عُلم لمن تأمّل كتب الإمام وتصفّحها أنّه يكثر من الأسئلة التشكيكية على كثير من المطالب الفلسفية وغيرها، وهذا مما لا أنازع فيه، وليس هو مما يُذمّ عليه المرء أصلاً، وذلك لأنّا إن قطعنا النظر عن كونه يقصد إثارة البحث لتنوير المطلب وتعليم الطالبين، فلا يخلو من أن يكون إيراد الشكوك وبيانها لعدم اقتناعه وتردده في ثبوت المطلب أساساً، أو لكونه يرى ضعف المطلب من أصله ويسعى في توهينه وبيان وجوه الغلط فيه، والأول مسلك الباحث عن الحق، والثاني مسلك المدافع عن حق تبنّاه. وجناب الإمام في كلا الحالين معتصم بحبل البرهان، مشيّد أركانه، قائل بصدقية إنتاجه، ولا يشكك إلا فيما ادعى بعض الفلاسفة أنّه نتاج البراهين المحكمة، فيبيّن أنّ الأمر على خلاف ما ادعوه، وأن ما اعتمدوا عليه ليس ببرهان أصلاً.

وبالجملة: ليس إطلاق (إمام المشككين) عليه إلا اعترافاً بعظمته وإن كان نسبةً للتشكيك، فإنّه ما شكك في مبادئ العقل وأوليّاته بل في قضايا قيل إنها بُنيت عليها، ولا في إنتاجية البرهان وإفادته بل في سَوق أدلة ادّعى أصحابها أنها براهين قطعية.

٣- التعريف بكتاب المعالم:

بتوجيه النظر إلى كتاب «المعالم» وقياسه إلى سائر كتب علم الكلام فإنّا نجد له خصوصية كونه من تأليفات الإمام، وبقياسه إلى سائر كتب الإمام نجد له عدّة خصوصيات تميزه عنها، أذكر منها:

الأولى: أنّه شامل في أصل وضعه لعلوم كاملة كما ذكر الإمام ذلك في أول الكتاب حين قال: «فهذا مختصر يشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة، فأولها علم أصول الدين، وثانيها علم أصول الفقه، وثالثها علم الفقه، ورابعها الأصول المعتبرة في الخلافيات، وخامسها أصول معتبرة في أدب النظر والجدل»، فكتاب المعالم إذن كتبه الإمام وفي نيّته أن يجعله شاملاً لأهم العلوم التي ينبغي على طالب العلم قراءتها، وهذا يفيدنا أنّ الإمام يراعي في كل علم منها ما سيقرره في العلم الآخر زيادة مراعاة، وهذه خصوصية مهمة.

الثانية: زمان تأليف الكتاب:

بالرجوع إلى التقويم الزمني لمؤلفات الإمام الذي عمله الأستاذ أشرف ألتاش في الكتاب الذي نشرته مؤسسة البحوث الإسلامية في اسطنبول.. نجد أنّ جناب الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى اشتغل في آخر سنيّ عمره بعدة كتب معاً، وأهمها - على ما أحسب - كتاب «التفسير الكبير» الذي كان بدأه سنة ٥٩٢هـ وأتمه سنة وفاته رَحِمَهُ اللَّهُ ٦٠٦هـ[1]. وكتاب «المطالب العالية» الذي بدأه سنة ٦٠٣هـ وأتمه سنة ٦٠٥هـ، و«شرح عيون الحكمة» الذي صنّفه بين ذي الحجة من سنة ٦٠٥هـ ومحرّم من السنة نفسها.

ومنها أيضاً كتاب «المعالم» الذي كان تاريخ تأليفه (٧ جمادى الأول سنة ٦٠٥هـ)، فيكون تأليفه قبل وفاة الإمام الرازي بأقل من سنة واحدة فقط، وبعد تأليفه لكتبه

---

(١) بناء على القول بأنه أتمّه، وفي هذا خلاف شهير، انظر ما كتبه الأستاذ الزركان ص٦٥ من كتابه الذي سبق ذكره، وص١٥١ من كتاب الأستاذ طه جابر العلواني، رَحِمَهُمَاللَّهُ تعالى.

الكلامية والحكمية العظيمة كـ«نهاية العقول» (صنّفه بين ٥٧٥-٥٧٦هـ)، و«المحصّل» (صنّفه بين٥٨٥-٥٩٠هـ)، و«الأربعين» (صنّفه ٥٩٥هـ) وغيرها.

فنستنتج أنّ كتابي «المعالم» و«المطالب» آخر ما صُنّف من كتب الإمام الكلامية والحكمية، والأول منهما هو آخر المختصرات كما صرّح به ابن أبي أصيبعة حين قال: «كتاب المعالم، وهو آخر مصنفاته من الصغار»[١].

الثالثة: أسلوب الكتاب الذي تميّز بالاختصار والانضباط، فقد أظهر الإمام في أغلب المواضع صريح مذهبه ومعالم مدرسته مع اعتنائه بإيراد الأدلة القوية عنده من غير حرص على استيعاب الدلائل، واقتصر على أهم الشبه التي يوردها المخالف في المسألة مع الجواب عنها، فكان الكتاب وسطاً مؤدياً الغرض منه على أحسن وجه، لا تطويل فيه ولا إخلال.

ولأجل هذه الخصوصيات الثلاثة تميّز «المعالم» بأنّه:

أ- احتوى على زبدة تحقيقات الإمام وصفوة أفكاره، حيث إنّه كتبه في أواخر حياته المباركة، وفي حال مقارنة ما أودعه في المعالم من تحريرات وتلخيصات بما أودعه في «المطالب العالية» -المشارك له زماناً- نجد أنهما غالباً منسجمان ومتناغمان في النتائج المتحصّلة منهما[٢]، وهذا يؤكد لنا أن الإمام أودع في هذا الكتاب نهاية العقول ومحصّل الأفكار ونتائج المباحث وتقريب عوالي المطالب.

ب- إن هذا الكتاب حاكم على الكتب التي سبقته وليس العكس؛ لتأخره عنها زماناً وتأثره بها لا تأثرها به. وبناءً عليه فلو وجدنا رأيين مختلفين للإمام ذكر

---

(١) «عيون الأنباء»، ص٤٧٠.

(٢) وإني أقول هذا مع ملاحظة أنَّ «المطالب العالية» أعزّ من أن يُحكم عليه بحكم جلي كهذا، فهو بحر له غور عميق، لكنّي لاحظت التوافق في بعض أهم المسائل الأصلية والنتائج الكلامية التي ميّزت الفكر الرازيّ عن غيره، ولو لاحظت بعض التفصيلات واللوازم في «المطالب» التي تستدعي ملاحظة مبتنياتها لاستدعى ذلك تفصيلاً لا يليق بهذا الموضع.

أحدهما في «المعالم» والآخر في «المحصّل» أو «النهاية» مثلاً فإنّ المعتمد الذي يصح لطالب العلم أن ينسبه إلىٰ الإمام رأياً ومذهباً هو ما ورد في «المعالم» لتأخر زمانه من جهة، ولكونه بعيداً عن أسلوب البحث والجدل قريباً من أسلوب التقرير والاعتماد في غالبه، ويتأكد هذا بالطبع في حال توافق ما في «المعالم» مع ما في «المطالب» و«الأربعين» خصوصاً.

ولعلّ الحاصل مما سبق هو أنّه وإن كانت جميع الكتب يكمل بعضها بعضاً، ومجموعها يعطي التصور الصحيح عن فكر هذا الإمام العظيم، إلا أنّ معالم المدرسة التي أراد الإمام تأسيسها كانت في هذا الكتاب أوضح من غيره، وذلك يعود إلىٰ جهتي الزمان ووضعه المختصر، فلو استنطقنا الإمام بلسان حال هذا الكتاب لكاد يُفصح لنا بالقول: إن هذا هو المعتمد الذي أرتضي تقديمه لطلاب هذه العلوم وأهلها، فدونك معالم المدرسة الرازية علىٰ نحو يناله الطالب والعالم لا علىٰ غرار ما فعلت في المطالب مثلاً[1].

ودلالة عنوان الكتاب -حيث وسمه الإمام بـ«معالم أصول الدين»- علىٰ مضمونه وما اختصّ به غير خافية.

ولا يفوتني أن أشير إلىٰ أنّ هناك عدّة مميزات لكتاب المعالم تتعلق بالمرحلة التي يُدرّس فيها، وما يتناوله الطالب من أبحاث عند الوقوف عليه في درسه الكلامي، وسأذكرها إن شاء الله تعالىٰ تحت عنوان (المنهج الدرسي الكلامي وكتاب المعالم).

٤- مكانة المعالم وشهرته:

قد سبق الكلام أنّ كتب الإمام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كانت ذائعة منتشرة ومحل نظر الطلاب واهتمام الأفاضل، ولذلك اشتغل العلماء بشرحها وتلخيصها ونقدها، فأين كتاب «المعالم» من ذلك؟

---

(١) هذا.. وإن كان كتاب المعالم أيضاً لا يخلو من مواضع غير واضحة في بيان المطلوب، وهي قليلة جدا.

لتوضيح المكانة التي احتلها كتاب «المعالم» أذكر أمرين:

الأول: في ذكر الأعمال المتعلقة بالمعالم التي وقفت عليها أو على أسمائها، ذاكراً ما يتعلق بمعالم أصول الفقه تتميماً للفائدة.

والثاني: فيما وُصف به الكتاب من قِبل بعض العلماء.

الأمر الأول: فيما وضعه العلماء حول كتاب المعالم، شرحاً أو اختصاراً أو نقداً وتعقيباً، وسأحاول الترتيب بحسب الزمان:

أ- «شرح معالم أصول الدين» للفاضل العلامة عبد الرحمن الخونجي، وقد تم تصنيف الكتاب سنة ٦٣٦هـ، وسيأتي الكلام عليه إذ هو كتابنا الذي بين أيدينا، ولم يطبع من قبل.

ب- «شرح معالم أصول الدين» لشرف الدين ابن التلمساني (توفي: ٦٥٨هـ) ولا أعلم زمان تأليفه، وسيأتي زيادة كلام عليه إن شاء الله تعالى. وقد حُقق مرتين وطبع.

جـ- «شرح معالم أصول الفقه» لشرف الدين ابن التلمساني أيضاً، وهو محقق منشور، وقد اختُصر الشرح وتعقب عليه كما سيأتي.

د- «أسئلة نجم الدين الكاتبي» التي أوردها الإمام نجم الدين الكاتبي (توفي: ٦٧٥هـ) على نوعَي كتاب المعالم، وهي أسئلة بحثية قصد منها إِثارة الأبحاث حول كتاب المعالم بين الطلبة، يتبين هذا من طريقته في بعض الأسئلة، وإن كنت لا أَستبعد أَيضاً أن بعض الأسئلة إنما أوردها عليه تشكيكاً منه في أَصل المطلب، والله أعلم(١).

---

(١) إنّ من المسالك التي كانت مشهورة بين الأفاضل من العلماء وضع تعليقات أو مختصرات للكتب المهمة المتداولة، تتضمّن أسئلة بحثية تورد على مطالب الكتاب الأساسي واستدلالاته، وتحتوي على تعقيبات دقيقة لبعض آراء المصنّف، بغية تنبيه الطالب إلى المباحث الدقيقة التي لا يُتنبّه إليها عادة، وإثارة المباحثات والمدارسات حول الكتاب بين الطلبة ممّا يكون له أثر عظيم الفائدة في استحكام المطالب =

هـ- «تعاليق عز الدولة بن كمونة» (توفي: ٦٨٣هـ)، وهو ممن عاصر الإمام الكاتبي، وقد رأىٰ أن يكتب تعليقةً علىٰ متن المعالم، فلمّا اطلع علىٰ الأسئلة الكاتبية جعل تعليقته كالأجوبة عليها، وتعرّض أحياناً لنصّ المعالم مباشرة. وقد طبعت الأسئلة الكاتبية مع تعاليق ابن كمونة ضمن سلسلة (متون ومطالعات فلسفي وكلامي).

و- مختصر منتزع من المعالم، مؤلفه غير معروف، تمام تعليقه سنة ٧٣١هـ، وهو مخطوط واضح الخط، أوله: «فهذا مختصر في علم أصول الدين منتزع من كتاب المعالم للإمام فخر الدين ابن خطيب الريّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ مع بسط ذلك وزيادات تتعلق بإيضاح الفن، ويشتمل هذا المختصر علىٰ أبواب..» وهو كما قال، فيه زيادات لطيفة.

وقد نسخه أحد الإخوة، والنية منعقدة علىٰ تصحيحه وإِخراجه بإِذن الله تعالىٰ، فلا أطوّل بوصفه هنا، فإِنّك عن قريب تراه إِن ساعد التوفيق الإلهي.

= والتمكّن من المباحثة حولها، وهم في الأعم الأغلب يوردون السؤال أو التضعيف إما علىٰ المطلب بعينه أو علىٰ الدليل المؤدّي إليه، فإن كان مورداً علىٰ الثاني فأنت تعلم أن تضعيف الدليل لا يلزم منه تضعيف المدلول بالضرورة -كما أشار إليه السراج الأرموي في مختصر الأربعين المسمىٰ بـ«لباب الأربعين»-؛ إذ لعله يكون للمدلول الواحد عدة أدلة موصلة إليه، وإن كان علىٰ الأول فإنّ مجرد ذكر الاعتراض أو السؤال لا يعني إبطاله ورفضه عند صاحب التعليقة أو المختصر، إذ المقصود إبراز الأبحاث وإثارة دفائن العقول، أما التحقيق فله مظانّ أخرىٰ، وذلك كما لو رأينا إيراداً من الكاتبي علىٰ مطلب في كتاب «المعالم» مثلاً، فإنّ طالب العلم الجادّ الذي يبحث عن الحق بصدق لا بد وأن ينظر ما أودعه كتبه التحقيقية، فإن وجدناه قد سدد براهين المطلب هناك ودفع عنه كل الإيرادات التي منها ما ذكره في تعليقته هذه، لم يجز لنا بحال أن نعتبر ما ذكره هنا مذهباً له!

ومن هنا.. لا ينبغي أن يكتفىٰ بما يذكره الكاتبي وغيره من نقود وأنظار علىٰ كلام الإمام الرازي دون تتبع وتمحيص، بل لا بد أن يتروّىٰ بعض مخالفي الإمام في نقل عبارات الكاتبي أو غيره -مما يكون ظاهره طعن في مطلب ما وتأييد لخلافه- قبل عرضها أمام الطلاب فرحاً بالمخالفة بينهما ودون تنبيه إلىٰ سياق ذكرها، والأليق أن يُنظر أولاً في تعليقات ابن كمونة فلعلّه يصرّح بأنَّ ما يذكره الكاتبي هنا مخالف لتحقيقه في سائر كتبه، أو أن الإمام الرازي قد فصّله في تواليفه الأخرىٰ، وهذا كما تراه في المسألة الخامسة من الباب الثالث في المعالم مثلاً، ومن المعلوم أنَّ هذا المسلك البحثي أحرىٰ بطلاب العلم القاصدين الحق لوجه الحق تعالىٰ وتقدس.

ز- شرح معالم أصول الفقه للشريف شمس الدين أبي عبد الله، محمد بن الحسين بن محمد العلوي الحسيني، الأرموي، ثم المصري المعروف بقاضي العسكر (توفي: ٧٥٧هـ)[١]. وقد وجدت نسخة منه بخط جيد.

هذه هي الكتب التي وقفت عليها، وما سأذكره الآن لم يطبع ولم أقف له على أصل.

ح- شرح المعالم لفخر الدين الرازي في الأصول لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلف بن راجح المقدسي الحنبلي ثم الشافعي (توفي: ٦٣٨هـ)[٢].

ط- تعقيب على النوع الثاني من المعالم أعني أصول الفقه وهو لأبي المطرف أحمد بن عميرة المخزومي الأندلسي (توفي: ٦٥٨هـ)، ذكره الغبريني صاحب «عنوان الدراية» وقال: «وقد رأيت له تعليقاً على كتاب المعالم في أصول الفقه لا بأس به، وهو جواب لسؤال سائل، وهو مكمل لعشرة أبواب حسبما سأل السائل، وكان الطلبة مدة كونه ببجاية يقرؤون عليه تنقيحات السهروردي»[٣]. وذكره صاحب «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» بقوله: «... وتأليف تعقب فيه كتاب المعالم للفخر الرازي»[٤].

وقال عبد الله الأوسي المراكشي (توفي: ٧٠٣هـ) في «الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة»: «وتعقب على الإمام فخر الدين.. في كتابه المعالم في أصول الفقه»[٥].

ي- «رفع المظالم عن كتاب المعالم» لابن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصاري

---

(١) انظر طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٩٩، دار الكتب العلمية.

(٢) راجع: «إيضاح المكنون» ٤/ ٥٠٥، للباباني البغدادي نشر دار إحياء التراث العربي، و«معجم المؤلفين» ٢/ ٩٩، لعمر رضا كحالة، نشر دار المثنى بيروت.

(٣) في عبارة المطبوع (تلحيقات السهروردي) وهو خطأ. راجع عنوان الدراية ص٣٠١، منشورات دار الآفاق الجديدة.

(٤) شجرة النور الزكية (١/ ٢٧٩) العلمية، ط٢٠٠٣.

(٥) دار الغرب الإسلامي (١/ ٣٥٩) ، تونس،ط٢٠١٢.

الخزرجي الجزري[1]، ردّ فيه على كتاب أبي مطرف السالف ذكره. قال صاحب «تراجم المؤلفين التونسيين» حين عدّ كتب الخزرجي: «رفع المظالم عن كتاب المعالم، وهو المعالم الأصولية لفخر الدين الرازي، رد به على أبي المطرف بن عميرة»[2].

ك- شرح المعالم لفخر الدين الرازي وهو شرح للمعالم الأصولية، لنجم الدين أبي زكريا يحيى بن شمس الدين، الحلبي المولد والدمشقي الدار الشهير بابن اللبودي الطبيب الحنفي (توفي: ٦٦٦هـ)، وله أيضاً «المعالم في الأصلين» وهو مختصر المعالم لجناب الإمام[3].

ل- «عمدة العالم مختصر كتاب المعالم»، للشيخ الإمام جمال الدين محمد بن عبد الكريم الحلبي، صُنِّف سنة ٦٧٣هـ، قال فيه: «وكان من أشرف الكتب الكلامية وضعاً[4] ومن أكمل ما في المصنفات كتاب المعالم، وكنت ممن ألم بكتبه لا سيما المعالم؛ فأحببت أن اختصرها اختصارا يحوي جملها».

م- مختصر شرح ابن التلمساني لمعالم الأصول لأبي محمد البجائي (المتوفى تقريبا ٦٨٩هـ)[5].

ن- نقض المعالم في علم الكلام، للعماد الطبري الإمامي (توفي تقريباً ٦٩٨هـ)[6].

---

(١) كان حياً سنة ٦٨٤هـ انظر كتاب معجم المؤلفين التونسيين ط دار الغرب ١٩٩٤. راجع الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب للقاضي ابن فرسون المالكي(ت ٧٩٩) دار العلمية ص١٤٩.

(٢) «تراجم المؤلفين التونسيين»، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، (٢/ ٢٨).

(٣) انظر «هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين»، تأليف: إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، استانبول، سنة ١٩٥١هـ، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

(٤) في «كشف الظنون»: وضع وضعاً، انظر كشف الظنون (٢/ ١٧٢٧).

(٥) «تراجم المؤلفين التونسيين»، (١/ ٧٥).

(٦) راجع «معجم طبقات المتكلمين» للشيخ جعفر السبحاني ٢/ ٣٦٣، و«معجم المؤلفين» ٣/ ٢٦١.

س- اختصار المعالم في الأصول لقاضي القضاة علي بن إسماعيل بن يوسف الملقب بعلاء الدين القونوي التبريزي[1] (توفي: ٧٢٩هـ). ذكره كلّ من السبكي وابن قاضي شهبة بقولهم: «واختصر المعالم في الأصول»، انظر «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة ٢/ ٢٧٢.

ع- مختصر المعالم للفخر الرازي، لمجد الدين أبي الحسن عيسىٰ بن ابراهيم المارديني، فقيه، أصولي، نحوي، شاعر، توفي سنة ٧٤٦هـ.[2]

ف- اختصار المعالم الأصولية، لمحمد بن يحيىٰ بن عمر المعافري، المعروف بابن الحباب التونسي (توفي: ٧٤٩هـ)، رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ[3].

ص- شرح المعالم لفخر الدين الرازي في الأصول، لإبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم المناوي شرف الدين الشافعي المصري (توفي: ٧٥٧هـ)، ذكره في هدية العارفين ١/ ١٦.

الأمر الثاني: في وصف كتاب «المعالم» عند الأعلام:

أ- ما قاله الفاضل صاحب هذا الشرح في المقدمة:

«ولمّا كان النّوع الأَوَّل من كتاب «المعالم» من كتب الإمام العلّامة أَفضل المتأَخرين فخر الملة والدين ناصر الإِسلام محمد بن عمر بن الحسين الرّازي، قدّس الله روحه العزيز، المشتملُ علىٰ هذا الفن وإِن كان صغير الحجم إِلّا أَنّه مُرَتّب علىٰ أَكثر القواعد منطوٍ علىٰ ما لا بدَّ منه في العقائد، ورأَيت الخلق مقبلين علىٰ تحقيق معانيه، باحثين عن أَسراره ومبانيه..».

---

(١) ذُكر في «طبقات الشافعية» للسبكي أنه لازم الشيخ العلامة ابن دقيق العيد، وكان ابن دقيق يطلق عليه اسم الفاضل استحقاقاً، قال السبكي معقباً (١٠/ ١٣٤): «لا شكّ أن هذه من ابن دقيق العيد منقبة للقونوي عظيمة» قلت: هذا لأجل تحرز ابن دقيق العيد من إطلاق الألقاب والأوصاف كما عرف عنه، فقد حكي عنه إطلاق لفظ (الإنسان) علىٰ عامة الناس سواء في ذلك السلطان أو غيره، وهذا من أعجب الأخبار !

(٢) معجم المؤلفين: ٨/ ١٨.

(٣) تراجم المؤلفين التونسيين (٢/ ٨٧).

وفيه دلالة على أمرين: أحدهما: وصف الفاضل للكتاب من حيث إنه مرتب على قواعد هذا الفن وتضمّنه لما لا بد منه في العقائد. وثانيهما: وصف الفاضل لحال الكتاب بالاشتهار بين الخلق والإقبال عليه طلباً لتحقيق معانيه وبحثاً عن أسراره ومبانيه.

ب- ما قاله ابن كمونة في أول تعليقته على المعالم والأَسئلة الكاتبية، حيث قال:

«إني وجدت كتاب «المعالم» في الأصولين للإمام العلامة حجة الخلائق فخر الدين الخطيب الرازي -قدَّس الله روحه ونوّر ضريحه- مع كونه من أنفع المختصرات المصنَّفة في هذا الفن وأشدها تحقيقاً وتدقيقاً.. غير خالٍ عن مواضع غير منتقدة وأبحاث غير مهذبة. فأردت أن أنبّه على تلك المواضع إرشاداً لطالبي الحقائق إلى ما في هذا الكتاب من مواقع الأنظار ودقائق الأفكار... ولِما شاهدته من إقبال الناس في العراق عليه وكثرة الانصراف إليه، فاتفق أن وقع إليّ رسالة للإمام العلامة أفضل المتأخرين وسيد المحققين نجم الدين الدبيران الكاتبي -متع الله أهل العلم بدوام أيامه وحراسة مدته- قد أودعها أسئلة على نوعي كتاب المعالم مشتملة على الفوائد الجمّة، متفردة بالفرائد المهمة، حاوية بالمباحث العجيبة، جامعة للدقائق الغريبة، متضمنة من ذلك أشياء كثيرة لم تكن خطرت لي عند تصفح الكتاب، لكني وجدت فيها مع ذلك مواضع عدة محتملة لزيادة بحث ومفتقرة إلى معاودة نظر، فاستغنيت بها عمّا كنت عزمت على التنبيه عليه، ودعاني ما وجدت في تلك الأسئلة من المواضع المذكورة إلى إثبات تلك المباحث والإرشاد إلى ما فيها من الفوائد مع إضافة أبحاث على مواضع من أصول الدين لم يتكلم عليها ليكون ذلك جارٍ مجرى الحواشي على تلك الرسالة تكثيراً لفوائدها وتثميراً لفرائدها، بحيث إذا أضيف له الأسئلة المذكورة وهذا التعليق إلى كتاب المعالم تم الانتفاع به ووقعت الإحاطة بحل بعض مشكلاته ومستصعبه...».

هذا كلامه.. وتعلم منه أَنَّ نظر كبار الأعلام وقع على هذا الكتاب اللطيف الحجم العظيم الفائدة.. وتعلم منه أن بلاد العراق كانت مشغولة بكتاب المعالم ومنصرفة إليه، كما انشغلت به بلاد المغرب بناء على ما يظهره انشغال ابن المطرف وابن

التلمساني والشيخ ابن عرفة وغيرهم سواء في بلاد الأندلس أو بلاد المغرب عموماً.

فإذا أضفت هذا إلى ما ذكره الفاضل الشارح من وصف إقبال الخلق على الكتاب وهو في تبريز في أغلب الظن.. صحّ لي أن أقول: لقد كان كتاب المعالم محط أنظار العلماء والطلاب في شتى أقطار البلاد الإسلامية، وكان متداولاً في المدارس والحواضر العلمية.

٥- المنهج الدرسي الكلامي.. وكتاب المعالم:

إنّ الخصائص التي أسلفت ذكرها كانت تارة بالقياس إلى كتب الكلام عامة، وأخرى بالقياس إلى كتب جناب الإمام نفسه، ولنا ههنا أن ننظر إلى هذا الكتاب بالقياس إلى المنهج الدرسي الكلامي الذي يرتقي الطالب من خلاله إلى ذروة المعارف الكلامية والحكمية[1]، فأقول مستعيناً بالله:

إنَّ المعارف الكلامية والحكمية لكونها عظيمة الشأن وعالية المرتبة لا يمكن أَن تكون نصيباً لكلّ راغب على أي وجه كان، بل لا بد من سلوك نهج درسي واضح يرقى بالطالب تدريجاً حتى يبلغ مراده من التحصيل والاكتساب للمعارف العلمية والعملية، وفي هذا الطريق يبذل الطالب وقته وجهده، متبعاً إرشادات العلماء المبثوثة في الكتب، ونصائح الأفاضل من الأساتذة الذين يدرّسون هذا العلم في الحلقات الدرسية، وعلى هذا جرت العادة في الحواضر العلمية.

ومن هذا الباب، فإنّ العلماء كانوا يعتمدون على منهج درسي يتخرج عليه الطالب إذا ما داوم على حضور الدروس أو ظهر منه فهم المطالب المتضمَّنة في الكتب المعتمدة.

وقد كان لأساتذة علم الكلام -وما زال- اختيارات مختلفة في تعيين الكتب التي يبتدئ بها الطالب وينتهي، إذ يعود الأمر في ذلك إلى نظر الأستاذ أو المدرسة القائمة

---

(١) أقصد هنا الكلام على كتاب المعالم وموضعه من المنهج الدرسي الحالي المستقر في أغلب الأقطار عملياً، وضرورة إدراج كتاب المعالم في الخطة الدراسية وتفعيلها، ولست أريد مناقشة المنهج كاملاً، فليُلاحظ هذا، وما يأتي من الكلام عن كتب المراحل الدرسية في قولي: المرحلة المتوسطة والمتقدمة، تماشيت فيه مع ما تعارفوا عليه، وإلا فهذا الترتيب لا يخلو من نظر عند قوم.

علىٰ متابعة الطالب والاهتمام بشؤونه، ولا ضير في اختلاف أسماء الكتب ما دامت تحقق الغاية المرجوة منها في كل مرحلة يبلغها الطالب. فإنّ الأمر يعود أولاً وأخيراً إلىٰ اختيار الكتاب المناسب للمرحلة المناسبة، واختيار الأستاذ الجيد الذي يشرح مطالب الكتاب بشكل واضح وبيّن، مع دوام انشغال الطالب بالدرس والمدارسة لئلا ينقطع حبل الترقي في العلوم والمعارف.

وعلىٰ كل حال.. فإنّ المطّلع يلاحظ أنّ الاختلاف في تعيين أسماء الكتب يقع غالباً في المرحلة الأولىٰ من الدرس الكلامي، وهو وإن لم يكن قليلاً هناك إلا أنّ شبه الإجماع حاصل علىٰ أَنّ من أهم الكتب في المرحلة المتوسطة للدرس الكلامي ما اشتهر في بعض الأقطار من شروح جوهرة العلامة اللقاني وبعض كتب الإمام السنوسي، والاقتصاد في الاعتقاد لسيدنا حجة الإسلام الغزالي وما يقابله عند السادة الماتريدية من كتاب المسامرة في شرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام في أقطار أخرىٰ، ومن ثم شرح العقائد للعلامة السعد التفتازاني رضوان الله تعالىٰ عليهم، والأمر بعد ذلك علىٰ شدة أهميته لكونه حلقة الوصل مع المرحلة العالية، وعتبةً للولوج في المباحث العميقة، إلا أَنّه غير مستقر، والقصور فيه شديد.

ومن الواضح أنّ هذا القصور هو الذي جعل النظام الدراسي في أغلب المعاهد والمدارس فضلاً عن الجامعات عاجزاً عن الانتقال بالمقبلين علىٰ هذا العلم إلىٰ ما بعد المرحلة المتوسطة والغوص في المباحث الدقيقة علىٰ الوجه اللائق بها.

وحيث قد تبين معنا فيما سبق أنّ كتاب المعالم كان ذائع الانتشار في الأقطار، وتعددت التعاليق التي وضعت عليه والاختصارات التي انتزعت منه فإن في هذا دلالة علىٰ أنّه كان كتاباً مقرراً في المدارس التي تُعنىٰ بهذه العلوم، وأنّ الطلبة فضلاً عن الأفاضل كانوا يتداولونه فيما بينهم بالدرس والمدارسة، إلىٰ أن غاب هذا الكتاب عن حلق الدرس في زماننا حتىٰ لا نكاد نسمع عن درس في «المعالم» بينما نحن في أشد الحاجة لمثله.

ولهذا الذي أشرت إليه.. فإنّي أود أن أضع بين يدي الأفاضل ما لعله يعين على جبر هذا الكسر، ويشارك في إصلاح ما نعانيه من الخلل، مع الالتفات إلى أنّ منهج الدرس ليس مقصوراً على كتب الكلام وحدها، بل يتضمّن عدة كتب منطقية بالاعتبار الأول، وكتباً في علم المقولات وغيره من العلوم بالاعتبار الثاني، فأقول مستعيناً بعون الكريم:

إن الوضع المستقر من أول منهج الدرس إلى كتاب الاقتصاد أو ما يماثله نافع جداً، أَما ما بعد ذلك.. فللنظر فيه مجال، إذ الطالب في أثناء شرح العقائد تعرض له مسائل ليست بالقليلة، لها أساسات مبثوثة في بحث الأمور العامة الذي هو من أهم أَبحاث علم الكلام، فلا يتمكن من تصور المسألة على وجهها الصحيح حتى يتبيَّن له الأصل الذي تبتني عليه المسألة المذكورة.. وبما أَنَّ المسائل متفرقة بتفرق متن الكتاب فتتفرّق الأصول أو القواعد المأخوذة من كتب أخرى تبعاً لذلك، فلا يترتب ذهن الطالب بفهم هذه الأمور على وجهها، ويصعب عليه توظيف هذه الأصول في المطالب الكلامية المختلفة، حيث اقترن الأصل عنده بما احتيج إليه في المطلب الخاص.

ولذلك.. فإن من أهم المهمات في بناء الذهنية الكلامية أن يدرس الطالب مبحث الأمور العامة منفرداً عن المطالب المقصودة في هذا الفن حتى يوظفها متى احتاج أَو أَراد بالشكل الصحيح، ويستطيعَ ربط المسائل ببعضها من خلال اشتراكها في مبدأ واحد من المبادئ الموضوعة والمبحوثة في باب الأمور العامة.

وهذا مما يحصّله ويحققه لنا كتاب «المعالم» في الباب الثاني أعني باب المعلومات، حيث يفرده الإمام لذكر الأحكام العامة للوجود والعدم، والتعرّض لخواصّ الوجوب والإمكان، ثم الإشارة إلى بحث المقولات من خلال قسمة الممكنات، كل ذلك على نحو الإجمال، بحيث يعطي إفادة مهمة للطالب تبلغ به المقصود من غير إسهاب وتفصيل، فيكون الباب الثاني من المعالم معالمَ للأمور العامة ومدخلاً لها، لا بد في هذه المرحلة من ولوج الطالب فيه.

فلو قرأ الطالب هذه المطالب واعتنىٰ بها وأجاد فهمها ثم قرأ شرح العقائد لتيسّر له، وتمكّن من مطالبه، واستطاع التدقيق في الحواشي المعتبرة الموضوعة عليه.

وحينئذ يُرىٰ الطالب أحسن تهيؤاً للولوج في كتب المرحلة الكلامية الأعلىٰ، من قبيل الأَربعين والطوالع وغير ذلك، فهو كالبداية لمرحلة أخرىٰ.

وكذلك من أهم المهمات أن يتعرّض الطالب لأبحاث العلم والنظر فيتعرّف علىٰ معنىٰ المعرفة وأقسامها وأنواع الأدلة الموصلة إليها، والعلاقة بين الأدلة ونتائجها، مع بيان حجيتها ، وهذا البحث كما لا يخفىٰ من أهم الأبحاث المطروقة في هذا العصر تحت عنوان نظرية المعرفة، وقد تضمّنه كتاب المعالم في بابٍ مفردٍ لا تجده علىٰ هذا النحو في كتابي الاقتصاد وشرح العقائد مثلاً.

أضف إلىٰ ما سبق أَنَّ الإمام الرازي أفرد باباً كاملاً في هذا الكتاب للبحث في النفس الناطقة، وهذا فيما أَحسب من أهم مميزات المعالم، فزيادة علىٰ خلو كتاب الأربعين والنهاية من البحث عن النفس بهذا النحو.. فإِنَّ الطالب فيما درج عليه من كتب منهجه الدراسي لم يسبق له التعرّض لهذا المطلب، فكان لا بد من لفت انتباه الطالب إلىٰ التأمل فيما هو حقيقته[1]!

نعم.. وإن كان هذا الباب كالمقدمة لأَبحاث المعاد علىٰ ما هو مذكور في كلمات الأفاضل، إلا أنّ البحث عن حقيقة النفس فيه من الفائدة وراء ذلك.. حث الطالب علىٰ التفكر وبعثه علىٰ التأمل في حقيقته، وأنّه هل هو أمر جسماني مادي أم مجردٌ روحي، ويتفرع عليه البحث عن قوىٰ النفس وخصائصها وآلاتها، وقد قال الحق

---

(١) لم يغفل الأوائل من المتكلمين هذا البحث، بل ذكره بعضهم وبضرب من التوسع كما تراه موجوداً في صحفهم، حتىٰ أنّ والد الإمام الرازي ضياء الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ عقد مسألة في معنىٰ الإنسان والروح ونقل المذاهب فيها، إلا أنّ الإمام في «المعالم» جعله بحثاً كلامياً مرتباً يتعرّض له طلاب الكلام في سيرهم المعرفي الكلامي علىٰ محاذاة وضع باب النفس في كتب الحكمة، وهو مسلك حسن مفيد. ويُعد هذا من الملامح التي أراد الإمام إضافتها لعلم الكلام، وقد صار الحال إلىٰ ما أراده.. فاشتملت الكتب الكلامية المعتبرة علىٰ بحث النفس الإنسانية علىٰ هذا النحو من الاستقلال والوضع التعليمي.

تعالىٰ وتقدس: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: ٢١].

وإنّ علم المكاشفة -الذي هو نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة- ليس يخلو أوله وآخره من الكلام على النفس والقلب؛ إذ الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه، كما في إحياء حجة الإسلام.

والقارئ في كلمات أولئك القوم الذين نذروا أنفسهم لمعرفة الله تعالىٰ، وتخليص نفوسهم من أدران الشهوات، والترقي بتهذيب النفس، وسلوك نهج الاستقامة بالمداومة علىٰ ذكر الله تعالىٰ آناء الليل وأطراف النهار يجد العجب لكثرة ما تجري هذه الحقيقة (النفس) علىٰ ألسنتهم وأقلامهم بعناوينها المختلفة كالنفس والروح والقلب، وهذا لمعرفتهم -رضوان الله عليهم- أنه السر الذي يعلو ويهبط، أفلا يكون لزاماً -والحالة هذه- علىٰ طالب العلم الذي يقرأ في هذه المرحلة المعرفية الكلامية أن يتنبّه لهذا الشأن الجليل!

وزيادة علىٰ ما مرّ، فإنّ متأخري المحققين قد اتخذوا من تقريرات الإمام الرازي وترتيباته مرجعاً وأسوة حسنة، واعتمدوا في تقريب الدليل علىٰ تقريباته، كالقاضي عضد الدين في المواقف والفاضل سعد الدين في المقاصد، وإذا كان كذلك فلا بد من ممارسة لغة الإمام الرازي ومحاكاة أسلوبه حتىٰ تتيسر المطابقة في الكتب العالية التي غرفت منه.

ولأَجل هذه الخصائص التي اشتمل عليها «المعالم».. فإنني أرىٰ ضرورة إدراجه في منهج الدرس الكلامي بحيث يصبح أحد الكتب المعتمدة في تخريج الطلاب، وأحد الكتب التي يجب حضورها عند أستاذ قادر علىٰ توضيح مطالبه قبل التصدي لكتب الإمام الأخرىٰ أو كتب غيره من محققي العلماء، وفي كونه قبل شرح العقائد أو بعده سعة، إلا أنّ المستحسن أن يُقرأ «المعالم» قراءة درسيّة دقيقة قبل قراءة «شرح العقائد مع حواشيه المعتبرة» سواء سُبقت قراءة «المعالم» بقراءة أوّليّة لـ«شرح العقائد» يتصور فيها الطالب ما بين المبادئ الكلامية والقضايا العقدية من الاتصال والارتباط -بحيث

يصبح مقروءاً مرتين قبل المعالم وبعده- أو لا، وليُترك هذا لنظر الأستاذ أو المدرسة[1]، وبعد ذلك يُقرأ المحصّل والأربعين أو الطوالع وشرح التجريد الكلامي والحكمة الكاتبية وغير ذلك، والله الموفق.

٦- في رفقة المعالم:

وفق الله تعالى العبد الأقل لصحبة الإمام الرازي من خلال كتبه وتصانيفه، وكنت وما زلت أبذل الجهد في دراسة الإمام وآرائه بحسب ما تتسع له طاقة العاجز، غير أني من سنين عديدة شغفت بكتاب المعالم زيادة شغف، وأولعت بتكرار نظري إلى مسائله، وإدامة فكرتي في معانيه وفوائده، بعد أن حرصت ما وسعني على فهمه وحل عبارته، وتدبر معناه وإشارته، وجعلته مع غيره مدار درسي ومراجعتي، مستعيناً بكتب الإمام وغيره من الأعلام، وقد أنفقت في ذلك كله من نفيس وقتي ما الله به عليم، حتى إذا ما لمست إكرام الله وفضله عليّ في فهم الكتاب مع عظيم تقصيري وقلة بضاعتي، عزمت على كتابة شرح على كتاب «المعالم»، يكون تذكرة لنفسي ومراجعة لدرسي، قصدت فيه إلى تقريب عباراته، وحل مشكلاته، مع التمهيد لمباحثه وأبوابه، بما أحسبه يدنو للمتشوفين من أمثالي، وسميته تيمناً ورجاءً بـ«فتح المعين في شرح معالم أصول الدين».

وفي أثناء اشتغالي بالمعالم، اهتديت إلى هذا الشرح للفاضل الخونجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مخطوطاً، فحصّلته وطالعته، وألفيته شرحاً وافياً، وبياناً شافياً، حرياً بأن ينشر، وبدأت بالعناية به من حينها وفق ما يسمح ظرفي ووقتي، وكنت قد أفدت منه في الشرح المشار إليه ونقلت عنه وعن ابن التلمساني، معلقاً على كلامهما في بعض المواضع.

---

(١) ولا يُستبعد أن يقرأ شرح العقائد قراءتين، وذلك لأجل ما تميّز به هذا الكتاب باعتباره متناً عقائدياً كلامياً، مناسب جداً كواسطة بين مرحلة وأخرى، وهو عظيم القدر والمنزلة، جرت عليه أقلام كثير من الأفاضل، حيث كان محور الدرس على مرّ الزمان واختلاف المكان، والطالب الذي يدرس شرح العقائد من حقّه أن يكون قادراً على تدريس الكتب العقائدية التي سبقته ومتمكناً من تقرير عبارة السعد في شرحه، وإذا كان كذلك.. فقراءة شرح العقائد مرتين مفيدة جداً.

ثم يسر الله لي مدارسة كتاب المعالم كاملاً مع صاحب الهمة العلية أخي الفاضل، الأستاذ عماد الدين الزرقان -أكرمه الله بفضله- مدارسةً مفيدة ومباحثة نافعة، كل ذلك في أثناء الاشتغال بالعناية بهذا الكتاب، وذلك من فضل الله ومحض إحسانه، فالحمد له أولاً وآخراً.

ثالثاً: الفاضل الشارح.. ويلحقه الكلام على الشرح

١- الفاضل الشارح: عبد الرحمن الخونجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى:

إنه من المؤسف حقاً أنه لم يصلنا من المعلومات المؤكدة عن الشارح الفاضل سوى ما سمح به كتابه هذا، حيث أفادنا الشرح ونسخه الخطية ببعض المعلومات المفيدة في التعرّف عليه رضي الله تعالى عنه وأرضاه.

وهو الفاضل عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرشيد الخونجي، نسبةً إلى مدينة خونج أو خونا[1] التابعة لإقليم أذربيجان الذي كان يعدّ سابقاً من أقاليم فارس، فهو والأفضل الخونجي[2] رحمهما الله تعالى من نفس البلدة كما يبدو.

نزل في بلد تبريز[3]، وفيها أتمّ «شرح المعالم»، في شهر صفَر سنة ثمان وثلاثين

(١) جاء في «معجم البلدان» (٢/ ٤٠٧): «(خُونَا»: بضم أوله، وبعد الواو الساكنة نون، مقصور، والصواب في تسميتها وذكرها في الكتابة «خونج»: بلد من أعمال أذربيجان بين مراغة وزنجان في طريق الري، وهو آخر ولاية أذربيجان تسمّى الآن كاغدكنان أي صنّاع الكاغد، وأهل هذه المدينة يكرهون تسميتها بخونا لقرينة قبيحة تقرن بهذا الاسم، رأيتها وهي بلدة صغيرة خراب فيها سوق حسن»، ثم قال بعد ذلك: «خُونَج: وهو «خونا» الذي قدمنا ذكره، غيّره عامة العجم وهو الصواب، بينها وبين زنجان يومان».

وقال صفي الدين القطيعي البغدادي المتوفى سنة ٧٣٩هـ في كتابه: «مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع» ١/ ٤٩٢: «آخر ولاية أذربيجان، تسمى الآن كاغد كنان ، يعنى صانع الكاغد، وهى بليدة صغيرة».

(٢) المنطقي المشهور المتوفى سنة ٦٤٦هـ رحمه الله تعالى، صاحب «الجمل» و«كشف الأسرار» في المنطق.

(٣) جاء في «معجم البلدان» (٢/ ١٣): «أشهر مدن أذربيجان: وهي مدينة عامرة حسناء ذات أسوار محكمة بالآجر والجصّ..».

وستمائة هجرياً (٦٣٨هـ).

وقد استفدت هذا مما ورد في اللوحة الأخيرة من مخطوط فاتح، وهو أقدم أصل بين أيدينا -كما سيأتي في «وصف الأصول الخطية»- حيث قال الناسخ:

[تمَّ الشرح بحمد الله وحسن توفيقه من نسخة الأَصل بخط المصنف قدَّس الله روحه، يوم ضحوة السبت الثالث عشر من شهر محرَّم سنة سبع وستين وستمائة، وكتبه غريبشـاه بن سليمان بن داود الجيلي الملقب بعماد تعريفاً، رحم الله من دعا لكاتبه بالخير. وكتب المصنف في آخره: تمَّ الشرح على يدي كاتبه ومؤلفه وهو أَصغر خلق الله عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرشيد الخونجي شكر الله سعيه في بلد تبريز حماها الله، في شهر صفر خُتم بالخير من شهور سنة ثمان وثلاثين وستمائة، والحمد لله حمداً كثيراً على إِتمامه، والصلاة على محمد خير الورى وعلى آله وأَصحابه].

ونستفيد من كلام الناسخ أيضاً أَنّ هذه النسخة قريبة العهد جداً من المصنّف، ولا يجاوز ما بين زمان التصنيف وزمان النسخ الثلاثين سنة، وأنها منسوخة من نسخة المصنف ومقابلة عليه، مما يفيدنا جداً في تأكيد نسبة الكتاب لصاحبه، ولا يدع مجالاً للشك في ذلك فيُنسب لغيره[1].

وفي تأكيد اسمه الأول ولقبه كُتب في اللوحة الأولى من نفس المخطوط «فاتح»:

[كتاب شرح معالم للفاضل عبد الرحمن الخونجي، يشتمل متنه للإمام الرازي مائة وتسع مسائل، سوى ما أورده الشارح المذكور. مكتوب من نسخة الأصل بخط الشارح ومقابل منه].

ويبدو أنّه كان يلقب بـ«نجم الدين»[2] و«قطب الدين» كما جاء في صحيفة العنوان من (آيا صوفيا):

---

(١) فقد نُسب هذا الأصل الخطي خطأً في تصنيف المكتبة السليمانية للمخطوطات إلى نجم الدين أحمد بن محمد المقدسي، مع أن اسمه لم يرد أبداً في المخطوط، سوى ما ذكر من لقب نجم الدين فقط، إقحاماً ممن طالع الكتاب.

(٢) ولقب (نجم الدين) هو الذي كان السبب في خطأ بعض من طالع المخطوط أو في تصنيف المكتبة السليمانية للمخطوطات كما أشرت سابقاً.

(كتاب شرح المعالم لنجم الدين، شرحه الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل سيد المتكلمين مفخر الحكماء قطب الدين الخونجي سقى الله ثراه).

وتجدر الإشارة إلى أنّ حاجي خليفة عند عدّه شروح المعالم ذكر زمان وفاة صاحب هذا الشرح وأنها سنة ثلاث وستين وستمائة [٦٦٣هـ]، ولا أعلم على أي شيء استند في ذلك[١].

هذا.. ولم أقف بعد طول بحث وتفحّص على ترجمة مفردة للشارح الفاضل، إلا ما ذكره ابن الفوطي في «مجمع الآداب» في ترجمة من ألقابهم (قطب الدين)، حين قال:

«قطب الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخونجي، نزيل تبريز الفقيه الأصولي.

كان من حكماء الزمان وعلماء الأوان، له تصانيف في المنطق مفيدة وكان عالماً بالأصول، ومسائل الخلاف، كثير الفكر، دائم الخلوة، قليل الكلام، فصيح العبارة، روى لنا عنه شيخنا شمس الدين عبد الكافي بن عبد المجيد بن عبيد الله التبريزي»[٢].

ومن هذه الترجمة.. لا يمكننا القطع بأنّه هو صاحب شرح المعالم للاختلاف في اسم الجد، وإن كانت أوصافه تنطبق على صاحبنا الفاضل، من حيث الزمان الذي عاشا فيه[٣]، ومن حيث الاتفاق الحاصل في المكان الذي هو بلدة تبريز، وأوصاف المتكلمين والحكماء مما هو وارد في الترجمة مما لا ينفك عن الشارح الفاضل في الأغلب، فيشبه جداً أن يكون هو، والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر كلام «كشف الظنون» عند ذكر مصنفات الفاضل الخونجي، إذ تأتي عن قريب إن شاء الله.

(٢) راجع «معجم الآداب» لابن الفوطي، ٣/ ٣٩٤، رقم الترجمة (٢٨٣٠).

(٣) توفي ابن الفوطي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى سنة ٧٢٣هـ عن نيف وثمانين سنة، وبالتقدير يكون شيخه شمس الدين عبد الكافي -الذي لم أعرف زمان وفاته- قد عاش في تبريز في القرن السابع، والتقى بالفاضل الخونجي، فالمعاصرة بينهما مؤكدة، والله تعالى أعلم.

٢- مصنفات الفاضل الشارح:

لـما لم يكن هناك مصدر معتمد في التعرّف على الفاضل الخونجي إلا ما أفادته بعض الأصول الخطية.. لم يبق سوى الاعتماد على الكتاب الذي بين أيدينا، إذ لم أقف على أسماء مؤلفاته وتصانيفه إلا عن طريق ما ذكره في شرحه هذا، حيث صرّح فيه بنسبة بعض الكتب لنفسه وأحال عليها. فإذا ما اعتبرنا الشرح الذي بين أيدينا، تصبح كتبه المعروفة لنا هي:

أ- «شرح المعالم في أصول الدين»، وهو هذا الكتاب، جاء ذكره في «كشف الظنون» هكذا: «و«شرح المعالم» لنجم الدين، مجلد أوَّله: «الحمد الله الذي خلق النفس فسواها ... الخ»، شرح فيه (أصول الدين) بالمتن والشرح، ولم يكتب المتن تماما، وكان توفي سنة [٦٦٣هـ]، ثلاث وستين وستمائة».

ب- «المنتخب من المباحث المشرقية» أو «الفوائد المغربية المنتخب من المباحث المشرقية»، ولم يصرّح بعنوان الكتاب على هذا النحو، وإنما قال في المسألة السابعة من الباب الثاني: «وقد ذكرنا ذلك في كتابنا الذي انتخبناه من المباحث المشرقية».

وقال أيضاً في نفس المسألة: «وقد تكلّمنا في جميع ذلك في الكتاب الذي انتخبناه من المباحث المشرقية، فمن أراد تحقيق ذلك فعليه بمطالعته».

لكن بين يدي مخطوط وقفت عليه بعنوان «الفوائد المغربية المنتخب من المباحث المشرقية» لم يُذكر فيه اسم مصنّفه، وفي أوائل صفحاته بعض الخرم، ولذلك لا يتضح مِن اسم السلطان الذي أهدي له الكتاب إلا قوله (أبي المـ بن ملكشاه)، كذا.. ولم أعرفه.

على أنّ في هذا المخطوط ما قد يكون دليلاً على أنه للخونجي صاحب شرح المعالم، حيث قال في آخره: «فهذا هو القول في النبوة على قانون مذهب الفلاسفة، وأما النبوة على الوجه الحق المعتبر عند المسلمين فالفلاسفة ينكرونها، وقد استوعبنا الكلام في شرحنا لكتاب «المعالم»، ولنختم الكتاب بدعاء...».

فإن صح هذا، فثمّة إشكال قد يواجهنا، وهو أنّه كيف يحيل المصنّفُ القارئَ لـ«شرح المعالم» على «المنتخب من المباحث»، ثم يحيل قارئَ «المنتخب من المباحث» على «شرح المعالم»، إذ العادة جارية أنّ الكتاب المتأخر يُشير إلى المتقدم، وهنا قد أشار في كلا الكتابين إلى الآخر، فلا نعرف أيّ الكتابين صُنّف أولاً؟ أو أنّ صاحب «المنتخب» هو مؤلف آخر له شرحٌ على «المعالم» أيضاً!

وفي ظني أنه لا داعي للذهاب إلى الاحتمال الأخير؛ إذ إنّ كثيراً من المصنِّفين قد يتمّون كتاباً مع بقاءه مسودةً من غير تبييض، ثم يشرعون في تصنيف جديد ويُحيلون فيه إلى الكتاب السابق مع أنّه بعد لم يبيّض ولم يُنشر، ثم بعد تبييضه فإنّه يزيد فيه وينقص مما يتيح له العزو إلى كتابه الآخر الذي صنّفه لاحقاً، وهكذا نجد مثل هذه الإشارات والإحالات التي تحول بيننا وبين معرفة الكتاب المتقدم من المتأخر، ولهذا مثال، وهو صنيع سيدنا حجة الإسلام الغزالي قدس الله نفسه في تصنيفه «معيار العلم» أولاً ثم «محك النظر»، إلا أنّه نشر كتابه الثاني بين الطلبة وما زال الأول مسودة، إسعافاً للطلبة، كما ذكر ذلك في «محك النظر».

وبالتالي.. لنا أن نقول: إنّ الفاضل الخونجي قد اشتغل بتصنيف شرح المعالم والفوائد المغربية في زمان واحد، أَو أنّه ألحق بأحدهما ذكر الآخر بعد تبييضه، وكلا الأمرين محتمل.

وإذا لاحظنا أَنَّ «شرح المعالم» قد جاء ذكره في آخر «منتخب المباحث»، بخلاف ذكر «المنتخب» في «شرح المعالم»، فربما يدل ذلك على أن «شرح المعالم» هو المتأخر، وإن لم يكن هذا مرجحاً قوياً، والله تعالى أعلم.

وأما عن سبب تسمية المنتخب بـ«الفوائد المغربية» فلمناسبة لطيفة، وهي أنّ الفاضل الخونجي سواء كان في تبريز أو بلده الأصلي خونج عند تصنيفه «الفوائد المغربية»، فإنّه يكون في جهة الغرب من المكان الذي صنّف فيه الإمام الرازي «المباحث المشرقية»، وهو -في أغلب الظن- في إقليم خراسان عند الوزير الذي أهدى

له الكتاب وهو أبو المعالي المستوفي[1]، فتكون هذه الفوائد مغربيةً بالنسبة إلى تلك المباحث المشرقية[2].

ت- «التفسير الصغير من التفسير الكبير»، أو «المنتخب من التفسير الكبير»، قال في شرح المسألة الثالثة من الباب الثالث: «وأما تفصيل القول في تأويل الآيات فمذكور في «المنتخب من التفسير الكبير»، فليطالع الطالب منه».

وقال في المسألة الثانية من الباب الثالث: «وأمّا كيفيّة تخليق الله تعالى المولودَ من النطفة فقد ذكرنا طرفاً منه في كتابنا المسمى بـ«التفسير الصَّغير من التفسير الكبير»، وطرفاً آخر منه في كتاب «خلاصة الإِحياء»، فمن أَراد معرفة ذلك فعليه بمطالعة هذين الكتابين».

فيبدو أنّه عبّر عن كتاب واحد تارة بالمنتخب وتارة بالتفسير الصغير، مع ترجيح الاسم الثاني لقوله: (المسمى بالتفسير الصغير من التفسير الكبير)، وقد بحثت عنه ولم أظفر به.

وقوله: «المسمى بالتفسير الصَّغير...»، هكذا في مخطوط مكتبة «لاله لي»، أمّا في الأصلين الآخرين فقد جاءت هكذا: «المسمى بالتيسير الصغير...»، وقد أثبت في النصّ المحقق عبارة الأصلين، حُرمة للاتفاق الحاصل بينهما، وإن كنت أميل إلى أنّ

(١) وقد يقال أيضاً: إنّ بلاد الفاضل الخونجي -تبريز أو خونج- تقع في الشمال الغربي من بلاد الري، الموطن الأصلي للإمام الرازي، فلو فرضنا أنّ تسمية الكتاب كانت بلحاظ الموطن الأصلي للإمام.. فالكلام تام أيضاً.

وسبب تسمية المباحث المشرقية بهذا الاسم مختلف فيه، وقد ذكر المرحوم الأستاذ الزركان ص٨٥ آراء المستشرقين وناقشها، وأتبع ذلك برأيه وهو أنّه لا جواب إلا احتمال أن يكون الرازي ألفه في بلاد شرقية (كالهند وأفغانستان) بالنسبة إلى (الري) موطنه الأصلي، فراجع كلامه، وإذا صحّ ما ذكرته في سبب تسمية الفوائد المغربية بهذا الاسم وأنّه قصد الإشارة المكانية، فلا شك أنّ هذا مرجح لما مال إليه الأستاذ الزركان في الجملة، إذ لو كانت الإشارة في عنوان الكتاب إلى (المشرق) إشارةً أو ميلاً من الإمام للفلسفة الإشراقية كما ذهب بعض المستشرقين، لمّا غفل ملخّص الكتاب -وهو ابن مدرسته- عن ذلك فيجعل تلخيص الأصل على الضد منه (مغربياً)!

(٢) يشار إلى وجود مختصر مخطوط للمباحث المشرقية في مكتبة الإسكندرية لمؤلف غير معروف (البلدية ٥٢١١ح). الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، ص٨٩.

الصحيح هو ما في «لاله لي»[1].

ث- «خلاصة الإحياء»، ذكره في شرح المسألة الثانية من الباب الثالث، وقد ورد ذكره في النص الذي نقلته قبل قليل.

ويظهر لي -بالنظر إلى ما سبق من زمان تأليفه لشرح المعالم وذكره لهذه الكتب التي سبق تأليفها تأليف هذا الشرح- أنَّ الفاضل الشارح عاصر الإمام الرازي؛ وذلك لأَن الإمام -رضوان الله عليه- توفي سنة ٦٠٦هـ، وتمام تصنيف هذا الشرح كان سنة ٦٣٨هـ، أَي بعد اثنتين وثلاثين سنة من وفاة الإمام.

وباعتبار أنّ هذا الشرح مسبوق بتصانيف جليلة عالية المستوىٰ -ومن المعلوم أَنّ العادة في مثل هذا لا تسمح إلا أَن يكون بعد مرحلة التحصيل والطلب، وصرف الأوقات إلىٰ مثل هذه الـمُهمّات- يكون ذلك أمارة علىٰ المعاصرة في الغالب، إِذ يبعد أن تقع هذه التآليف في حيز الوجود إلا بعد مضي شطر لا بأس به من عمر صاحبها أَجزل الله مثوبته.

هذا إذا لم يكن ثمة تصانيف أخرىٰ لم ترد مناسبة لذكرها في «شرح المعالم»[2]، وإلا قويت أمارة المعاصرة أكثر، ولكن دون أن نعلم إن كانت اللقيا بينهما قد حصلت أم لا، فهذا مما لم أقف علىٰ نص فيه، ولا يمكن الحكم به وفق ما توافر لديّ من معلومات.

٣- مذهبه العقدي ومنهجه:

وأما بالنسبة إلىٰ مشربه الفكري ومنهجه الكلامي.. فأسلوب الشارح في هذا الكتاب وأسماء كتبه التي ذكرها يعطيان دلالة صريحة أنّ الفاضل عبد الرحمن

---

(١) يجدر الإشارة إلىٰ أنّ ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» (ص٤٧٠) ذكر تفسير «مفاتيح الغيب» بهذا الشكل: «ولفخر الدين بن الخطيب من الكتب كتاب «التيسير الكبير المسمىٰ مفاتيح الغيب» اثنتا عشر مجلدة بخطه الدقيق».

(٢) خصوصاً فيما إذا صحّت نسبة ترجمة ابن الفوطي لصاحبنا الخونجي، فإنّه ذكر فيها أنّ له تصانيف مفيدة في المنطق.

الخونجي أشعري المذهب، حيث يصرّح بذلك في مواضع، منها قوله: «أصحابنا» عند الإشارة إلىٰ أئمة الأشاعرة من أهل السنة، وهو من أتباع المدرسة الرازية في المذهب الأشعري، بل من الواقفين علىٰ مبانيها والمحيطين بأسرارها والداعين إليها، يدل علىٰ ذلك أنه جيد التتبع دقيق الفهم لآراء الإمام الرازي، مطلع علىٰ تقريراته الرائقة في جميع كتبه أو جلّها، حريص علىٰ تأييد ما يذهب إليه الإمام في الأعم الأغلب.

ولا غرو في ذلك، فإن الذي يلخّص وينتخب من المباحث المشرقية والتفسير الكبير لا بد وأن يكون قد بذل جهداً كبيراً في الوقوف علىٰ معاني هذين الكتابين علىٰ أحسن وجه، وسعىٰ بلا شك لمراجعة الدائرة المعرفية الواسعة من الكتب التي بث فيها الإمامُ نفائسَ نتائج فكره وتأملاته، ونحن نعلم بالتجربة أَنك إِن مارست كتب أحد الأئمة وزدت الاعتناء بها وتفحّصت ما فيها صار لك بهذه التجربة ملكة في فهم عبارات صاحبها علىٰ وجهها، وتمييز ما يصح نسبته إليه مما لا يصح، وما صحّت نسبته فعلىٰ أيّ وجه يجب أن يُفهم، وأي معنىً قد تحمله العبارة بدلالتها مع تعذّر الأخذ به لاحترازه عنه في مقام آخر، وغير ذلك مما يكتسبه الممارس بإِدامة النظر في تآليف واحد معيّنٍ من العلماء.

والفاضل الشارح له النصيب الوافر من الاطلاع علىٰ كتب الإمام الرازي والإحاطة بمعارفه، وهذا يعطينا نوعاً من الاطمئنان لفهمه وتحريره مذهب الإمام، خصوصاً وأننا بحاجة في الكتب الدرسية وشروحها إلىٰ أن تكون محررة العبارة، وذلك لأن الطلبة يعوّلون في بناء تصوراتهم للمسائل عليها.

٤- شرح المعالم في أصول الدين:

انطلاقاً مما ذكرته سابقاً من أهمية كتاب المعالم وضرورة إدراجه في المنهج الدرسي الكلامي.. تبدو الحاجة جليةً إلىٰ كتاب يشرح متن المعالم بشكل وافٍ بيّن، فيحقق معانيه ويكشف أسراره، ويدفع ما يرد عليه من الأسئلة والإيرادات، وقد اجتمعت

هذه الأوصاف في الشرح الذي بين أيدينا، بل زاد عليها أن لخّص ما ورد في كتب الإمام الموسعة مع تهذيبها وتقريبها. وهذا الذي قلته في وصف الكتاب يصرّح به المصنف في مقدمة الشرح حين يقول:

«ولما كان النوع الأول من كتاب المعالم من كتب الإمام... ورأيت الخلق مقبلين علىٰ تحقيق معانيه باحثين عن أسراره ومبانيه؛ صرفت عنان العناية إلىٰ تلخيص شرحه، مجتنباً فيه التطويل المنهي إلىٰ الإملال والاختصار المفضي إلىٰ الإخلال...».

هذا.. وقد اعتمد الفاضل الشارح اعتماداً تاماً علىٰ كتب الإمام الرازي متابعاً تقريراته وإيراداته، سواء كانت كتبه الحكمية أو الكلامية، فينقل منها تارة مع التصريح بذلك، وأخرىٰ باستخلاص المعنىٰ وتهذيب العبارة من غير تصريح بالنقل، وسأذكر ههنا نموذجين مما صرّح به، ومما لم يصرّح به:

ممّا صرّح به:

- قوله في الوجه الثاني في إبطال ما ذهب إليه الشيخ الرئيس من حقيقة الوجود الإلهي في المسألة العاشرة من الباب الثالث: «وهذا هو الوجه الذي اعتمد المصَنِّف عليه في إبطال مذهب الرّئيس في «الملخَّص» و«المباحث المشرقية»».
- وقال في المسألة السابعة من الباب الثاني: «قال المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ في كتابه المسمّىٰ بـ«شرح العيون»: الذي يغلب علىٰ ظنّي أَنَّ النزاع بينهم وبين المتكلمين في أَنَّ السّكون عدم أو ثبوت نزاع لفظيّ».

وممّا لم يصرّح به:

- ما لخّصه في أول الشرح من «المباحث المشرقية» في بيان معنىٰ العلم، ومنها بحث أحكام الوجود الوارد في أول الباب الثاني، استفاده من «المباحث» أيضاً.
- تلخيصه وتهذيبه بحث كسبية التصور والتصديق من «نهاية العقول»، وكذا المسألة الثالثة من الباب الرابع التي يُبحث فيها عن صفة العلم لخصها من

«نهاية العقول» أيضاً. والحال عينه في مسألة الوحدانية أخذه من نفس الكتاب.

والقارئ لبعض الأبحاث التفسيرية الواردة في الكتاب يلاحظ الاستفادة من التفسير الكبير، كما أنّه استفاد من إحياء علوم الدين للإمام الغزالي قدس سره، وغيره، وقد أشرت إلى بعض ذلك في مواضعه.

هذا والكلام عن بعض الكتب التي لخص منها ما أورده في الشرح لا عن مصادر الشرح مطلقاً فليُتنبه.

الطريقة التي اتبعها الفاضل في الشرح:

اتبع الفاضل الخونجي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى في شرحه طريقة (قال أقول)، والتي تعني أن يورَد كلام المتن كاملاً ثم يُتبع بالشرح والبيان والتفصيل، وقد نهج الشارح في طريقته هذه أسلوباً يجعل الطالب على مدرجة من الكتب الكلامية العالية، معتمداً على معرفته الواسعة بالكتب الكلامية، وبما اشتملت عليه كتب الإمام خصوصاً من مسائل وتقريرات ودلائل، متوسطاً في شرحه بين الكتب المختصرة والكتب المطوّلة.

وقد جرت عادته في شرحه أن يبدأ أولا بذكر المسألة التي تعرّض لها الإمام في المعالم، ثم ذكر المذاهب فيها، ومن بعد ذلك يشرع في عرض الدلائل على المذهب المؤيد، ويتبعه بالاعتراضات المنثورة في الكتب، مع الجواب عنها ما أمكن. وقد خلا شرحه من الاستطراد إلا ما كان لفائدة، تنبيهاً على معنى أو تتميماً لمقصد ما.

وهذه الطريقة لائقة بكتاب كالمعالم وفوائدها كثيرة، إذ إن هذا الكتاب كما مر يُعد معبّراً عن صفوة آراء الإمام الرازي في مسائل كلامية أصلية وفرعية، مع ما فيه من علوم جمة، ومسائل مهمة، فيحتاج إلى البيان الشافي الذي لا يغادر صغير مسائله ولا كبيرها، والتحرير الوافي لأدلته، مع مقارنة ما فيه بما أورده في كتبه الكلامية والحكمية الأخرى، وقد وفّى الشارح الفاضل بذلك في شرحه، وبلغ به غايته، وحسبه أن يأخذ بيد الطالب ويرتقي به إلى حيث يشرف على مطالع المباحث الدقيقة، والمسائل العميقة المبحوثة في مطولات الكتب الكلامية، وكفى بها فائدة.

وهذه الخصائص المذكورة لشرح الفاضل الخونجي، لا تجدها مجتمعة في الشرح الآخر للمعالم، وهو شرح ابن التلمساني رحمه الله تعالىٰ.

وإذ قد جرىٰ القلم بالإشارة إلىٰ محاسن هذا الشرح وملاحظة خصوصيته الأخيرة فلا بأس من عقد مقابلة موجزة بين شرحَي المعالم، تتميماً للفائدة.

نظرة سريعة في شرحي المعالم: شرح الخونجي وابن التلمساني:

لم يصل إلينا من جملة الشروح التي وضعت علىٰ المعالم سوىٰ هذين الشرحين، شرح الفاضل الخونجي، وشرح شرف الدين ابن التلمساني، وكلا المصنفين قد عاش في عصر الإِمام الرازي، وهي نقطة لافتة.

والغرض هنا ليس عقد مقارنة مفصّلة بين الكتابين، فإن ذلك يقتضي تطويلاً ليس هذا موضعه، ولكنني أشير إلىٰ أمور مهمة، لافتاً منذ البدء إلىٰ أنّ المقارنة بين الشرحين في هذا المقام وقعت من حيث الأفضلية في الإفادة التصورية لمطالب كتاب المعالم، لا في الأجود والأفضل مطلقاً لطالب الكلام، فليُتنبّه لهذا فيما يأتي من الكلام:

إن الشيخ ابن التلمساني (توفي: ٦٥٨هـ) عالم كبير من علماء الكلام، قد استوعب المطالب الكلامية والأبحاث العقلية، وكان أحد أفذاذ الأعلام من أهل السنة، وهو -كغالب حال أهل المغرب الإسلامي- ميّال إلىٰ الطريقة التي كانت مشهورة قبل مجيء الإمام الرازي، أعني طريقة الإمام الجويني والغزالي، والتي هي بطبيعة الحال أقرب زماناً ومنهجاً للإمام الأشعري.

قال ابن سرور في «شرح الحاصل من المحصول» لتاج الدين الأرموي: «ويقال: إن تصانيف الفخر لما وصلت مصر لم يقبلوا عليها لمخالفتها نظم كتب المتقدمين، حتىٰ اشتغل بها تقي الدين المقترح، فقربها لأفهامهم، فعكفوا عليها وتركوا كتب المتقدمين»[1]، وابن المقترح مع هذا شيخ لابن التلمساني رضوان الله تعالىٰ عليهما.

---

(١) انظر «نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد» للشيخ أبي العباس البسيلي، ١٨/٢، تقديم وتحقيق: الأستاذ محمد الطبراني، الناشر: منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - المملكة المغربية (استفدت هذا من تحقيق شرح ابن التلمساني للأستاذ نزار حمادي).

فتأمّلَ ابنُ التلمساني كتب الإمام وتفحصها.. إلا أنه رضي لنفسه طريقة المتقدمين واختارها، ولذلك أراد أن يعلق على المعالم؛ مراعياً أن هذا الكتاب حاصلُ نتاجِ الإمام وعليه مستقر فكره، ومن الضروري السعي إلى إظهار المسائل التي أُخذت عليه، والتنبيه على ما خالف فيه الأصحاب، مع الإشارة إلى بعض المواضع التي خرج الإمام فيها عن محل النزاع أصلاً؛ كي يتنبّه الطلبة إلى ذلك ويأمَنَ عليهم من مخالفة المشهور الذي هو أقرب للدليل الصحيح عنده.

فجاءت تعليقته على المعالم متنوّعة المحتوى، فبالإضافة إلى ما احتوته من دقائق كلامية بالغة الدقة وشرح لمواضع كثيرة مهمة مع بيان مبنى الحجج في بعض الاستدلالات وتوجيه تقريرات الفخر أحياناً، كذلك جاءت مليئة بانتقادات وتعقيبات على تقريرات المسائل وأدلتها، وأكثر فيها من الاعتراضات والاستدراكات حتى أصبحت تعليقته لنهج الاستدراك أقرب منها لنهج الشرح والبيان.

ولذا كان شرحه في الأعم الأغلب مندرجاً ضمن أحد خطوط المذهب الأشعري، وهو الخط الذي كان الأشعري والباقلاني والجويني في طليعته[1]، وكان هو المستقر في زمان انتشار السنوسيات[2] إلى يومنا هذا في أقطار كثيرة.

---

(١) ولست هنا أقول: إنّ ابن التلمساني كان مقلّداً للجويني والأشعري، حاشاه، بل هو معتقد صحة طريقتهم لصحة دليلهم، وما كان يستصوب طريقة الرازي فيما خالف فيه من قبله لعدم صحة أدلتها، وعلى هذا يُحمل صنيع الأكابر ما دامت الشواهد عليه ظاهرة.

(٢) ومن صور هذا الخلاف ما نجده في شرح الكبرى للإمام السنوسي، وقد كان معتمداً تمام الاعتماد في نقد المدرسة الرازية على تعليقة ابن التلمساني على المعالم، ولا غرو.. فإنّ الإشارة قد سبقت إلى أنّ المذهب الأشعري بعد الإمام الرازي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد أصبح له طريقتان مشهورتان مقبولتان عند محققي العلماء، ويعد شرف الدين ابن التلمساني والإمام السنوسي من أشهر أصحاب الطريقة الأولى، والطريقة الثانية هي طريقة الإمام الرازي والفاضل الخونجي وغيرهم، ولكلا الطريقتين أو المدرستين ما يميّزها عن الأخرى في مسائل معنوية وفرعية، والمشهور أنّه لا خلاف في الأصول.

وأحد مظاهر تجلي الفرق بين المدرستين هو الاختلاف الذي نراه بين شرحَي ابن التلمساني والفاضل الخونجي على المعالم، رضي الله تعالى عن جميع أئمتنا ونفعنا بعلومهم، اللهم آمين.

وبناء على ماسبق.. فإنني لا أرى أنَّ الشيخ ابن التلمساني كان يقصد من كتابِهِ شرحَ المعالمِ وتقريبَ مطالبِه لأهل العلم كما فعل الفاضل الخونجي مثلاً، بل كانت تعليقةً يذكر فيها آراء المتقدمين ومقارنتها بآراء الفخر الرازي تارة، والأخذ على الإمام فيها خالف فيه مستقر المذهب في تلك الأيام تارة أخرى، محاولاً في عدة مواضع ذكر المصدر الذي اعتمد عليه جناب الإمام في تبني هذا الرأي أو اختيار ذاك، قصداً إلى بيان أنّ هذه الآراء أو التقريرات دخيلة على المذهب[1].

ولهذا الذي أقوله -من كون ما كتبه تعليقاً وليس شرحاً- شاهد قوي.. وهو أنه قال أول كتابه: «هذا «تعليق» جمعته على أصول الدين».

ومعلوم أَنَّ التعليقة ليست شرحاً، بل للتعليقة غرض آخر، فإنّ من وظيفة الشارح أن يبذل جهده في تقرير الكتاب والنصرة له والذبّ عنه قدر الإمكان، ثم الإشارة من بعدُ إلى ما قد يرد عليه من نكتة أو اعتراض، أما التعليقة فلا يلزم صاحبَها ما يلزم صاحب الشرح، فله أن يعترض على عبارة الكتاب من غير اعتناء بشرحها، وله الإيراد على حججه من غير اشتغال بتقويمها، مع تناوله بالشرح والإيضاح متى أراد ما أراد من غير أن يلزم نفسه بشيء من ذلك.

وتعليقة الشيخ ابن التلمساني مليئة بالاعتراضات من غير أن يعتني أحياناً كثيرة بالشرح والإيضاح، وتراه يمرّ على مطلب صعب أو حجة دقيقة فيعلق عليها معترضاً

---

(١) وأكثر ما يتجلّى هذا في التعرّض لمذهب الحكماء ومذهب الشيخ أبي الحسين البصري، فقد أشار ابن التلمساني في مواضع إلى أنّ مذهب الفخر أخذه من أبي الحسين، كقوله في مسألة كونه تعالى عالماً: «وأبو الحسين المعتزلي أثبت الذات والتعلقات كما صار إليه الفخر..»، انظره ص٢٨٢.

وحصول الموافقة بين جناب الإمام الرازي والشيخ أبي الحسين البصري يظهر في عدة مسائل مهمة لمن تتبع كتب الإمام وآراءه المنثورة فيها، وقد مدحه في عدة مواضع مبدياً أنّه وثيق القول في الأصولين كما تراه في الرياض المونقة مثلاً، حتى قال الإمام الزيدي أحمد بن المرتضى في طبقاته عند الكلام عن أبي الحسين: «والفخر الرازي معتمد عليه في الدقيق» ، إلا أنّ التهويل من هذا الشأن بحيث يصوّر الأمر أنّه لولا أبو الحسين ما راح الرازي ولا جاء على ما صرَّحَ به بعضهم فهو جهل بمقام الإمام، ونزول عن رتبة الإنصاف، جنّبني الله وإخواني من طلبة العلم شر الحيف والإجحاف. وبيان المسألة بالتفصيل يستدعي بحثاً مطوّلاً، يسر الله تعالى ذلك.

أو مستدركاً من غير توضيح لها أو بيان[1]، فمسلكه في هذا التصنيف ما صرّح به في أول الكتاب وآخره[2] من أنّه «تعليق» على المعالم، قصد به الإشارة لبعض المتمّمات والاعتراض على ما يرى أنّ له فيه نظراً واستدراكاً، ولا يسمى بالشرح -كما هو في عنوان بعض مخطوطاته، وكما أثبته المحقق- إلا مسامحةً وتوسّعاً؛ فإنّ صاحب الكتاب أدرى بمصنَّفه من غيره، وَوَسْمُه كتابَه باصطلاح خاص حاسمٌ للأمر، والله أعلم.

أَما الشرح الذي بين يديك فيتكفّل بشرح المطالب جميعها إلا في موارد قليلة جداً باعتبار أنها واضحة لا تحتاج إلى بيان، ويتعهّد بنصرة مسلك الإمام وتبيين معارفه.. وذلك انطلاقاً من الموافقة المنهجية أصلاً، ولكونه -كما ذكرت- قد نهل من معارف المدرسة الفخرية.

وبالجملة فإنَّ من قارن بين شرح الفاضل الخونجي وتعليقة شرف الدين التلمساني يرى الفرق بين الأسلوبين واضحاً، ويرى معالم المدرستين ظاهرة، والكتاب دونك أخي القارئ.. والحمد لله أولاً وآخراً.



رابعاً: ما يتعلق بعملي في تحقيق الكتاب، المتن والشرح:

قبل ذكر ما قمت به في تحقيق هذا الكتاب أود أن أقول كلمة احتفظت بها ذاكرتي مما استفدته من كتب فن التحقيق التي وضعها شيوخ هذا الفن وأساتذته:

إن التحقيق علم قائم بذاته، وهو فرع مهم من فروع المعرفة التي يجب أن يعتنى

---

(١) وقفت مؤخراً على بحث للأستاذ محمد مصطفى أحمد البيومي مدرّس العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين بطنطا بعنوان «استدراكات ابن التلمساني على الرازي من خلال شرحه لمعالم أصول الدين»، وهو بحث منشور على شبكة الانترنت، فليرجع إليه من أحب.

(٢) ونصّ كلامه هناك: «كلّ ما ذكره في تقرير هذه المسائل بيّن غنيّ عن التتميم، لا اعتراض عليه فيه...»، ثم قال بعد ذلك بقليل تأكيداً على أسلوب هذا التصنيف: «وهذا آخر «التعليق» على معالم أصول الدين»، فانظره آخر التعليقة.

بها، والقيام على تحقيق كتاب ما.. يعني تجربة البقاء مع صاحب الكتاب وقتاً طويلاً وبذل جهد كبير معه، وهذا يتفاوت بالنظر إلى موضوع الكتاب وحجمه.

ومن ضروريات التحقيق تحمّل المسؤولية والشعور بها، فهذا الكتاب أو ذاك قطعة من صاحبه، نستحضرها في زماننا هذا بعد مرور مئات السنين، وما يدرينا.. لعلّ صاحب الكتاب يسألنا عمّا تصدينا له يوم الحساب..!

ولهذا يقال: ليس التحقيق مجرد مقابلة المخطوطات ببعضها وإثبات الفوارق فقط، بل إنَّ التحقيق هو الذي يُشعر قارئ الكتاب بأنّ ثمّة من أجهد نفسه في الاعتناء به، فقوّم النصّ وأصلح العبارة، وأخرجه أقرب ما يكون إلى الصورة التي أرادها مصنّفه.

ويتحقق هذا وإن لم تُثبت جميع اختلافات النسخ، فإنّ تقويم النص -بإثبات الصحيح وزيادة الساقط الذي لا بد منه، وحذف الزائد الذي لا وجه له- بحيث يكون مفيداً للمعنى الذي قُصد أداؤه للقارئ هو المطلوب الأول، وقد أشار بعض شيوخ التحقيق إلى أنّ إثبات جميع الاختلافات بين النسخ إنما هو اقتداء بما صنعه المستشرقون.. وليس ذلك بصواب.

وأخيراً أقول: يا ليت الكتب التي تتعلق بهذه العلوم الشريفة تكون حين صدورها ونشرها مناسبة من حيث السعر للطلبة، فإن ما يليق بأئمتنا وتراثهم رضي الله عنهم هو المساهمة في نشر معارفهم وعلومهم بين الطلبة على الوجه الأحسن والأيسر، والله تعالى أرجو أن يسخر للعلوم الشريفة خَدَمة يبذلون في سبيله الغالي والنفيس.

وأما الذي قمت بعمله بتوفيق الله سبحانه فإني بدأت العمل على نسخة وحيدة هي نسخة «لاله لي»[1]، فنسختها على الحاسوب بالتمام بمعاونة أخي وأختي نفع الله بهما، ثم يسر الله تعالى بعد ذلك أن وجدت مخطوطة أقدم في بلاد الحجاز، وهي أجود وأقوم نصّاً

(١) سيأتي وصف النسخ بشيء من التفصيل لاحقاً.

لولا سوء تصويرها وهي نسخة «فاتح».. فاقتنيتها وشرعت في مقابلة ما نسخته عليها، وساعدني في ذلك السيد الأستاذ عبد الرحمن الإدريسي جزاه الله تعالىٰ خيراً.

كل هذا وأنا في بلدي الأردن سلّمه الله تعالىٰ، ثم لما قدّر المولىٰ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بعد ذلك ويسّر لي الإقامة في اسطنبول -سلّمها الله- بحثت عن نسخ خطية أخرىٰ للكتاب، حتىٰ وجدت نسخة «آيا صوفيا»، وبهذا صارت الأصول الخطية التي اعتمدت عليها في عنايتي بالكتاب ثلاثة، وشرعت بعد ذلك في مقابلة جميع النسخ، وقد تبرّع أخي العزيز الأستاذ إبراهيم بيلغير بالمساعدة والمعاونة في المقابلة والتصحيح، فأَتممنا مقابلة نسخة «فاتح» علىٰ رداءة تصويرها. ثم قابلنا الباقي، فتمّت مقابلة الأصول الخطية الثلاثة علىٰ مجالس كثيرة، تخلّلتها أبحاث علمية شريفة مفيدة، فجزاه الله خيراً.

وبعد ذلك بزمن وقفت علىٰ مخطوط «فاتح» مصوراً تصويراً تامّاً وواضحاً ملوناً، وكان هذا الأصل شديد الأهمية بالنسبة لي لكونه أقدم الأصول وأحسنها، فأعدت مقابلة كثير من المواضع بغية التأكد من صحة النص واستقامته، وأفدت منها في تأكيد ما أثبت أو إصلاح ما يلزم، والحمد لله.

إضافة إلىٰ ذلك فإني لم أَعتمد في تصحيح النص علىٰ الأصول الخطية للكتاب فقط، بل اتخذت من كتب الإمام الرازي وغيره مرجعاً أساسياً في تصحيح نصّ الكتاب، فكثيراً جداً ما رجعت إِلىٰ المباحث والنهاية والأربعين ونحوها. ورجعت إلىٰ كتب ابن سينا كالشفاء والإشارات، وإلىٰ الإحياء وغيره، وبعض المخطوطات كشرح الملخّص الحكمي ولباب الأربعين وشرح الكاتبي والقطب المصري علىٰ المحصّل وغيرها.

وفي طريقة تحقيق النص جعلت الأصول الثلاثة في مرتبة واحدة وأثبت الصحيح منها دون الخطأ، والراجح دون المرجوح، مع الحرص علىٰ سلاسة العبارة، والاعتناء بصحة المعنىٰ بالقدر الذي تيسّر من معرفةٍ بأسلوب الفاضل الشارح والإمام الماتن، مراعياً ما تميزت به نسخة «فاتح» المرموز لها بـ«ف»، حيث إنّها كالأصل بالقياس إلىٰ غيرها من حيث مواصفاتها كما سيأتي في وصف الأصول الخطية، وأثبت في الهامش ما

كان له وجه أو اتفقت عليه نسختان مع ظهور خطئه.. حُرمةً للاتفاق الحاصل بينهما، وإلا فإِنّ إثبات كل صغيرة وكبيرة سواء كانت مؤثرة أو لا ممّا يثقل الهوامش ويزيد الصفحات، فلم أثبت جميع الفوارق، ولا أثبت كل زيادة أو سقط من مخطوط وإن تكرر ذلك، بل أثبت كل اختلاف مؤثر في المعنىٰ وله وجه ما.. ولو كان وجهاً بعيداً.

ثم إِنّ الفاضل الشارح كان قد اتبع في شرحه أسلوب (قال أقول) واستعمل في سرد كلام الإمام كلمة (المتن) مُتْبعاً إِياها بطرف عبارة الإمام من غير إتمامها بل يقول: (إلخ). ثم يُتبع ذلك بقوله: (الشرح)، ويشرع في توضيح كلام الإمام، وقد رأيت أن من الأحسن إثبات متن المعالم كاملاً حتىٰ لا يحتاج الناظر في الشرح إلىٰ تشتيت نظره بين كتابين مختلفين، فأثبت المتن كاملاً[1]، وصحّحته وقابلته علىٰ مطبوع ومخطوط.

أما المطبوع فهو الذي نشره الأستاذ نزار حمادي في دار الضياء، شكر الله سعيه، وفيه أخطاء قليلة مؤثرة في المعنىٰ تداركتها هنا، وقد أثبتَ في طبعته بعضَ التعليقات المأخوذة من شرح الفاضل الخونجي اعتماداً علىٰ مخطوط «لاله لي»، ونسب الشرح والتعليقات إلىٰ العلامة أفضل الدين الخونجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو سهو؛ إذ لا علاقة بين هذا الفاضل وذاك الأفضل.. فليُتنبه.

هذا.. وقد قابل معي المطبوع أَخي العزيز -شريك المدارسة- الأستاذ سلمان القونوي جزاه الله خيراً، وله أيضاً بالإضافة لهذا فضل في مباحثة بعض مسائل الكتاب، كانت مثرية ومفيدة.

وأَما المخطوط الذي قابلنا المتن عليه فهو من مكتبة «فاضل أَحمد باشا» وفيه تمام القسم الكلامي والأصولي، ومن حسن الموافقة أنّ مستنسخه طالب علم مجتهد، أثبت علىٰ هامش القسم الكلامي فوائد أخذها من شرح الفاضل الخونجي علىٰ ما يظهر بالمقارنة، رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد قابل معي هذا المخطوط الأستاذ إبراهيم بيلغر علىٰ ما عوّد من فضل.

---

(١) قد تكون عبارة المتن التي يذكر الشارح طرفاً منها مخالفةً للأصول التي اعتمدنا عليها في المتن، ولكن بوجه غير مؤثر ولا مهم، وقد التزمت إثبات عبارة الأصول المعتمد عليها دون الإشارة إلىٰ هذه الفروق.

ولم أثبت اختلاف نسخ كتاب المعالم، بل أثبت صحيح المعنى، وإن اختلفت عبارة المطبوع والمخطوط مع صحتهما أثبت عبارة الأخير، ولعلّي في موارد نادرة جداً أثبت عبارة النسخة المصرية للأستاذ طه عبد الرؤوف سعد إذا دعت الحاجة.

وغير ذلك.. فإنني علقت على بعض المواضع والموارد من الشرح رأيت التعليق عليها مُلِحّاً أو مفيداً، وقد كانت كثيرة حتى قال الصديق القونوي ممازحاً: قد أصبحت حاشية، فدعاني ذلك إلى إعادة النظر وحذفت كثيراً منها ولم أُبق إلا القليل مما ستراه إن شاء الله تعالى، فإنّي إنما أطمح إلى إخراج نصّ الكتاب بعناية لائقة، ولم يكن من مقصودي التعليق على الكتاب.

وذكرت في أول كل مسألة مراجع يمكن للطالب أن يرجع إليها إن أراد التوسع في بحثها، مع العلم أنني لم أعزُ فيه إلى كلٍّ من تعليقة ابن التلمساني والأسئلة الكاتبية، وذلك لأنّ الرجوع إلى الكتابين سهل، حيث إن ترتيب الكتاب متوافق معهما أصلاً.

وفي آخر هذه التقدمة.. يتوجب عليّ أن أتقدم بجزيل الشكر لكل من ساعد في إنجاز هذا العمل ممن سبق ذكره من الأحباب، وأخي الأستاذ زين العابدين الحسيني حيث ساعدني في تحصيل عدة مخطوطات تكرّم بإرسالها جزاه الله خيراً.

والشكر الجزيل لأستاذي السيد الفاضل عبد الرحمن الإدريسي، وإنّ فضله لعظيم، سواء في إخراج هذا الكتاب على هذه الصورة أو في غيره، شكر الله سعيه، وأعلى في العالمين قدره.

وإنَّ نِعم الكريم سبحانه على هذا العبد العاجز إنما هي بواسطة أَحب الناس إليّ، وليَّا نعمتي وملاذي، مَن لا أوفي حقهما شكراً على فضلهما وحسن رعايتهما: والديّ الكريمين، اللَّذَين ربياني على حب العلم وأهله، ومهّدا لي طريقه، وكانا لي بعد الله سنداً وعوناً، فشكر الله سعيهما، ورفع قدرهما وأعلى مقامهما، وأمدّهما بالصحة والسلامة، والعافية التامة، فما التوفيق إلا ببركة دعائهما ورعايتهما، والله تعالى أسأل أن

يعينني وإخواني على برّهما، وإقرار عينيهما، ويوفقني وإياهم لمرضاتهما، وخفض جناح الذلّ لهما... آمين. اللهم آمين.

هذا.. ومع تمام هذه المقدمة والفراغ منها، بلغني نبأ وفاة جدتي لأمي، رحمها الله تعالى وتقبلها في الصالحات، وقد كنت أرى ببركة دعائها خيراً كثيراً، فأسأل الله تعالى أن لا يقطع عنّي أمداده ببركة ما سبق من دعائها، وأسأل المولى الكريم الذي لا يخيب من استجار به ودعاه أن يقع هذا العمل في حيز القبول، وأن يجعله في صحيفتها وصحيفة جدتي لأبي تغمّدهما الله بواسع رحمته، والحمد لله رب العالمين.

وكتبه العبد المفتقر

يحيى زكريا

تم يوم الاثنين، ٣/ ربيع الآخر/ ١٤٤٠هـ

الموافق ١٠/ ديسمبر/ ٢٠١٨م

اسطنبول

وصف الأصول الخطية وتوضيح الرموز المستخدمة

تقدم أني اعتمدت في عنايتي بهذا الكتاب على ثلاثة أصول:

الأصل الأول: نسخة مكتبة «فاتح»، وقد رمزت لها بـ«ف»، رقمها: [٣٠٩٧]، عدد اللوحات: [١١٨]، عدد أسطر اللوحة: [١٦]، تامّة وخطها واضح. ناسخها: غريبشاه بن سليمان بن داوود الجيلي، ولقبه: [عماد]، رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى. زمان النسخ: [٦٦٧هـ].

خُطّ في أولها عدة كتابات، ما يتعلق منها بموضوع الكتاب هذا:

[كتاب شرح معالم للفاضل عبد الرحمن الخونجي يشتمل متنه للإمام الرازي مائة وتسع مسائل، سوى ما أورده الشارح المذكور. مكتوب من نسخة الأصل بخط الشارح ومقابل منه].

[وفي مقلب نسخة أخرى برسم المجلد شرح المعالم لنجم الدين]، والمقصود من «النسخة الأخرى» نسخة «لاله لي»، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله تعالى، وعلى أن نسبة الشرح لغير الفاضل الخونجي خطأ.

قال الناسخ في آخر المخطوط:

[تمَّ الشرح بحمد الله وحسن توفيقه من نسخة الأَصل بخط المصنف قدَّس الله روحه، يوم ضحوة السبت الثالث عشر من شهر محرَّم سنة سبع وستين وستمائة، وكتبه غريبشاه بن سليمان بن داود الجيلي الملقب بعماد تعريفاً، رحم الله من دعا لكاتبه بالخير. وكتب المصنف في آخره: تمَّ الشرح على يدي كاتبه ومؤلفه وهو أَصغر خلق الله عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرشيد الخونجي شكر الله سعيه في بلد تبريز حماها الله، في شهر صفر خُتم بالخير من شهور سنة ثمان وثلاثين وستمائة، والحمد لله حمداً كثيراً على إتمامه، والصلاة على محمد خير الورى وعلى آله وأَصحابه].

[قوبل هذا الكتاب بنسخة الأصل وصحّح قدر الإمكان].

ولا تخلو بعض صفحات هذا الأصل من تعليقات قليلة لبعض مطالعيها، وخصوصاً من محرره[1] محمد المفتي الشهير بسراج زادة القونوي، وقد نقلت أغلبها في هامش النص المحقق.

الأصل الثاني: نسخة «لاله لي»، وقد رمزت لها بـ«ل»، رقمها: [٢٣٦٠]، عدد اللوحات: [٢٤٠]، عدد أسطر اللوحة: [٢١] خطها واضح والسقط فيها قليل، إلا أنّها غير تامّة، بل ينتهي النسخ بتمام المسألة السادسة من الباب الأخير. ناسخها: عبد الله ابن عيسى البغدادي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى. زمان النسخ: [٦٩٣هـ]. مكان النسخ: بلد ماردين.

جاء عنوان الكتاب هكذا: [شرح المعالم لنجم الدين] ثم تبعه بخط صغير أُلحق إلحاقاً: [الكبرى الشافعي المتوفى شهيداً في سنة ٦١٨هـ..].

ثم كُتب: [ورأيت في آخر نسخة قديمة -وتاريخها ٦٦٧هـ- قوبلت بنسخة الأصل بعدما كتب تاريخها هكذا: تمّ الشرح على يدي كاتبه ومؤلفه وهو أَصغر خلق الله عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرشيد الخونجي شكر الله سعيه في بلد تبريز حماها الله، في شهر صفر خُتم بالخير من شهور سنة ثمان وثلاثين وستمائة، والحمد لله حمداً كثيراً على إتمامه، والصلاة على محمد خير الورى وعلى آله وأَصحابه. انتهى. لمحرره طريقجي أمر عفي عنه].

وفي موضع آخر نُقشت العبارة التالية: [وتوفي الإمام المصنف سنة ٦٠٦هـ، وإتمام هذا الشرح بعد وفاته ٣٢، من هذا يظهر أنّ الشارح معاصره].

وبعض من طالع الكتاب وهو علي زادة السيد عبد الباقي استخرج المواضع التي ذكر الشارح فيها كتبه وأثبتها في أول المخطوط، وظنّ أنّ صاحب الشرح هو الإمام الصوفي الشهير نجم الدين الكبرى، فكتب شيئاً عن تفسير عين الحياة المنسوب إليه،

---

(١) هكذا نعت نفسه رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى، ولم أعرف ماذا يقصد بكونه المحرر.

ووضع فهرساً للكتاب قائلاً في أوله: [فهرست هذا الكتاب وهو شرح معالم أصول الإمام فخر الدين الرازي لأبي الجناب الشيخ نجم الدين الكبرى أحمد بن عمر الخيوقي الخوارزمي] وقد عمل هذا الفهرس سنة ١١٤٨هـ فهو متأخر[1]، ولا أعرف ما سبب اشتباهه هذا، إلا أن يكون السبب هو مجرد لقب نجم الدين.

وكيفما كان.. فإن نسبة الكتاب لا يمكن بحال أن تصحّ للشيخ نجم الدين الكبرى، فبالإضافة إلى تصريح مصنفه باسمه وزمان تأليفه مما لا يدع مجالاً للشك، فإنّ الشيخ نجم الدين الكبرى قد استشهد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة [٦١٨هـ]، وقد جاءت أخبار تدلّ على حصول اللقيا بينه وبين الإمام الرازي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وفيها ما يدلّ على استبعاد كون هذا الشرح له، فهذه النسبة خطأ واضح حصل من اشتباه أحد من طالعوا الكتاب.

وكتب ناسخ المخطوط في آخره:

[وقع الفراغ من تعليقه في سلخ شوال من سنة ثلاثة وتسعين وستمائة الهلالية على يد العبد المفتقر إلى رحمة ربه وغفرانه عبد الله ابن عيسى البغدادي، وذلك بمحروسة ماردين صانها الله تعالى عن الآفات، والحمد لله وحده وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليماً كثيراً].

ثم كُتب بخط مختلف: [سُعد بتملّكه العبد الفقير إلى الله الكبير عبد الرحيم بن محمد القاضي سابقاً بإزمير غفر لهما].

وصورة ختم نقش عليه ما هذا صورته: [هذا وقف سلطان الزمان الغازي سلطان سليم خان..].

---

(١) ويبدو أن القاضي بإزمير عبد الرحيم بن محمد قد تملّك الكتاب لاحقا، فنقل ما رآه في آخر نسخة فاتح للدلالة على خطأ علي زادة السيد عبد الباقي، حيث يقول في مقابل الفهرس المعمول: [في آخر نسخة قديمة موجودة موضوعة في دار الكتب الواقعة بجامع السلطان محمد خان عليه الرحمة والغفران ما صورته هذا بعينه: تم الشرح بحمد الله وحسن توفيقه من نسخة الأصل بخط المصنف .. أصغر خلق الله عبد الرحمن.. انتهى بتمامه، وكتب أيضاً هذا: قوبل هذا الكتاب..] وقد اختصرت كلامه هنا لأنني قد نقلته سابقاً في الكلام على نسخة (فاتح).

يتبيّن لنا مما سبق أنّ بعض من اطلع على هذا الأصل قد اطلع على الأصل الأول، أعني نسخة «فاتح»، والشاهد على ذلك أنّ عبارةً لناسخ «فاتح» نُقلت من شخصين مختلفين، في موضعين مختلفين، وسأشير إلى هذا لاحقاً.

الأصل الثالث: نسخة «آيا صوفيا»، وقد رمزت لها بـ«ص»، رقمها: [٢٣٢١]، عدد اللوحات: [١٨٢]، عدد أسطر اللوحة: [٢٣]، تامّة وخطها واضح، إلا أنّ السقط فيها كثير، وسبب ذلك انتقال البصر أثناء نسخ المخطوط. اسم الناسخ: أحمد بن ايليكي الأنقري الخلاطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى. زمان النسخ: [٦٦٨هـ].

جاء في صفحة عنوان المخطوط:

[كتاب شرح المعالم لنجم الدين، شرحه الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل سيد المتكلمين، مفخر الحكماء قطب الدين الخونجي سقى الله ثراه]، ثم أُثبت أنها: [نسخة جليلة من وقف السلطان الأعظم والخاقان المعظم خادم الحرمين الشريفين السلطان الغازي محمود خان عليه الرحمة والرضوان].

وكتب الناسخ في آخرها ما هذا صورته:

[قد تم الشرح بحمد الله وحسن توفيقه يوم الثاني في غرة ذي القعدة سنة ثمان وستين وستمائة، كتبه العبد المذنب الراجي عفو ربه اللطيف، أحمد بن ايليكى الأنقري الخلاطي لبن حامداً لله تعالى مصلياً [على] نبيه محمد وآله].

وهذه النسخة وإن كثر فيها السقط، إلا أنّها مفيدة في تصحيح بعض الكلمات، وكذلك فإنّ رمز «م ع» أو «ع م» ورد هكذا في نسختي «ف» و«ل»، كما جاء في استعمال الإمام الرازي في بعض كتبه كنهاية العقول، إلا أنّ نسخة «ص» صرّحت بالمراد وأثبتت هكذا: «الأول مسلم والثاني ممنوع» أو «الأول ممنوع والثاني مسلم»، وهذان الحرفان بالخصوص، أشار إليهما الأستاذ السيد محمد الشاهد، في مقدمة تحقيقه لكتاب «الكامل في الاستقصاء»، وأنّهما من الرموز غير المشهورة وغير الواضحة، وقد أفادنا ناسخ هذه المخطوطة بمعنييهما، فجزاه الله عنّا خيراً.

وهناك مخطوط آخر لشرح الفاضل الخونجي موجود في دار الكتب المصرية «٩٦١ م مجاميع» ذكره الأستاذ الزركان في كتابه ص١٤٥، ونسبه إلىٰ الخونجي تلميذ الرازي، وأظنه يقصد أفضل الدين الخونجي، والصواب والله أعلم أنّه لصاحبنا الفاضل عبد الرحمن الخونجي، ولم يتيسر لي الحصول علىٰ هذه النسخة ومعرفة ما إذا كانت نسخة مغايرة للنسخ التي بين يدي.

وأما الأصل المعتمد لمتن المعالم، فهو محتوٍ علىٰ تمام القسم الكلامي والأصولي: مكتبة: [فاضل أحمد باشا]، رقمها: [٥٢٩]، عدد اللوحات: [٧٧]، عدد أسطر اللوحة: [٢٠]، اسم الناسخ: [عوض بن محمد الشافعي]، زمان النسخ: [٧٠٧هـ]، مكان النسخ: [المدرسة الجلالية].

وهي مقابلة ومصحّحة، جاء في آخرها: [قوبل بالنسخة الأصلية بحسب الطاقة بعون الله تعالىٰ..]، ويبدو أنّ صاحبها قرأها علىٰ أستاذ له، رحمها الله تعالىٰ.

العلاقة بين الأصول الخطية:

بالإضافة لما ذكرته سابقاً من اطلاع البعض علىٰ مخطوطتي «ف» و«ل»، والتعليق عليها بنفس العبارات، أو نقل عباراتٍ من إحداهما إلىٰ الأخرىٰ، كما كُتب عند تمام المسألة السادسة من الباب الأخير في نسخة «ف» نقلاً لكلام ناسخ «ل»: [والله أَعلم بالصواب، فرغ من تعليقه في سنة ٦٩٣هـ عبد الله بن عيسىٰ البغدادي رحمه وذلك بمحروسة ماردين آه]، فواضح أنّ أحد من اطلع علىٰ النسختين نقل هذا من «ل» إلىٰ «ف».

وفيما ذكرته من وصف نسخة «ل» ما يدلّ علىٰ أنّ عبارة ناسخ «ف» في آخر مخطوطته قد نُقلت إلىٰ نسخة «ل» في عدة مواضع للدلالة علىٰ اسم المصنّف وتنبيه من أخطأ بنسبة الشرح إلىٰ نجم الدين الكبرىٰ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ.

بالإضافة إلىٰ كل هذا، يبدو لي أنّ نسخة «ل» -زمن نسخها ٦٩٣هـ- مستنسخة من «ف» -٦٦٧هـ- أصلاً، يدل عل ذلك بعض الموارد المتطابقة رسماً في كليهما علىٰ

نحو غريب، منها:

- قول الفاضل الشارح: (..فكونه عالماً بالجزئيات محال)

رُسمت كلمة محال في «ف/ لوحة ٤١» هكذا: (محالـــــ) ثم رُسمت (لا) صغيرة داخل حرف اللام من كلمة محال، وفوقها خط منحنٍ صغير، وتجد هذا الرسم نفسه في «ل/ لوحة ٨٣».

- قول الفاضل الشارح: (اعلم أنّ المفسّرين أطبقوا..)

رُسمت كلمة (المفسّرين) في «ف/ لوحة ١١٣» على نحو قريب جداً من كلمة (الذين)، فلذلك أثبتها ناسخ «ل» كما ظهرت عنده في أول النظر (الذين).

وهناك إشارات أخرى كثيرة، لكني أكتفي بما ذكرته.

ومما يشبه أن يكون أمارة على العلاقة بين «ف» و«ص» -من بين عدة أمارات أخرى- هو وقوع زيادة وتكرار بمقدار سطرين استوجب شطب المكرر من «ف/ لوحة ١٠٨»، ثم تجد نفس الشيء في نفس الموضع من «ص/ لوحة ١٦٤».

بل هناك ما هو أشد غرابة من هذا، وهو وقوع هذا الأمر، أعني تكرير النصّ والشطب عليه، في نفس الموضع من الأصول الثلاثة[1]، وهذا اتفاق عجيب قد يُعدّ أمارة على العلاقة الوثيقة بينها، ولعلّ صاحب نسخة «ص» اعتمد على «ف» وغيرها، والله تعالى أعلم.

ولا يعكّر قوة هذا الاحتمال سقط طويل من «ف» مع ثبوته في الأصلين الأخرين، وذلك لأنّ موضع السقط من نسخة «ف» عنده إشارة الإلحاق التي توضع للإشارة إلى سقط ما وتداركه في الهامش، إلا أن الهامش -بدافع إصلاح المخطوط على ما يبدو- لا يظهر منه شيء لوجود اللاصق عليه.

---

(١) (ف/ لوحة ١١١) (ل/ لوحة ٢٢٩) (ص/ لوحة ١٦٨).

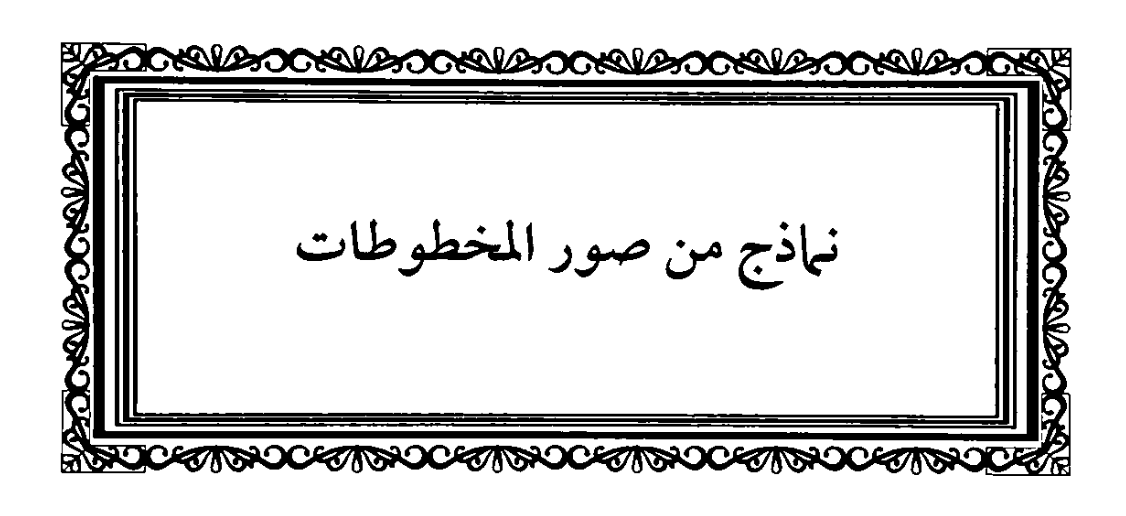
والذي يجعلني أميل إلى أنّ الاتفاق حاصل بسبب الاعتماد على «ف»، لا لاتفاقهم على الأخذ من نسخة المصنّف مثلاً، أنّه لو كان الأمر كذلك وكان النسّاخ قد اعتمدوا على أصل المصنّف مباشرة لما أظنهم يفوّتون فرصة الإشارة إلى ذلك في آخر المخطوط، لكون الاستنساخ من أصل المصنّف يُعد ميّزة عند أهل الصناعة، والله تعالى أعلم.

مفتاح التحقيق ورموزه:

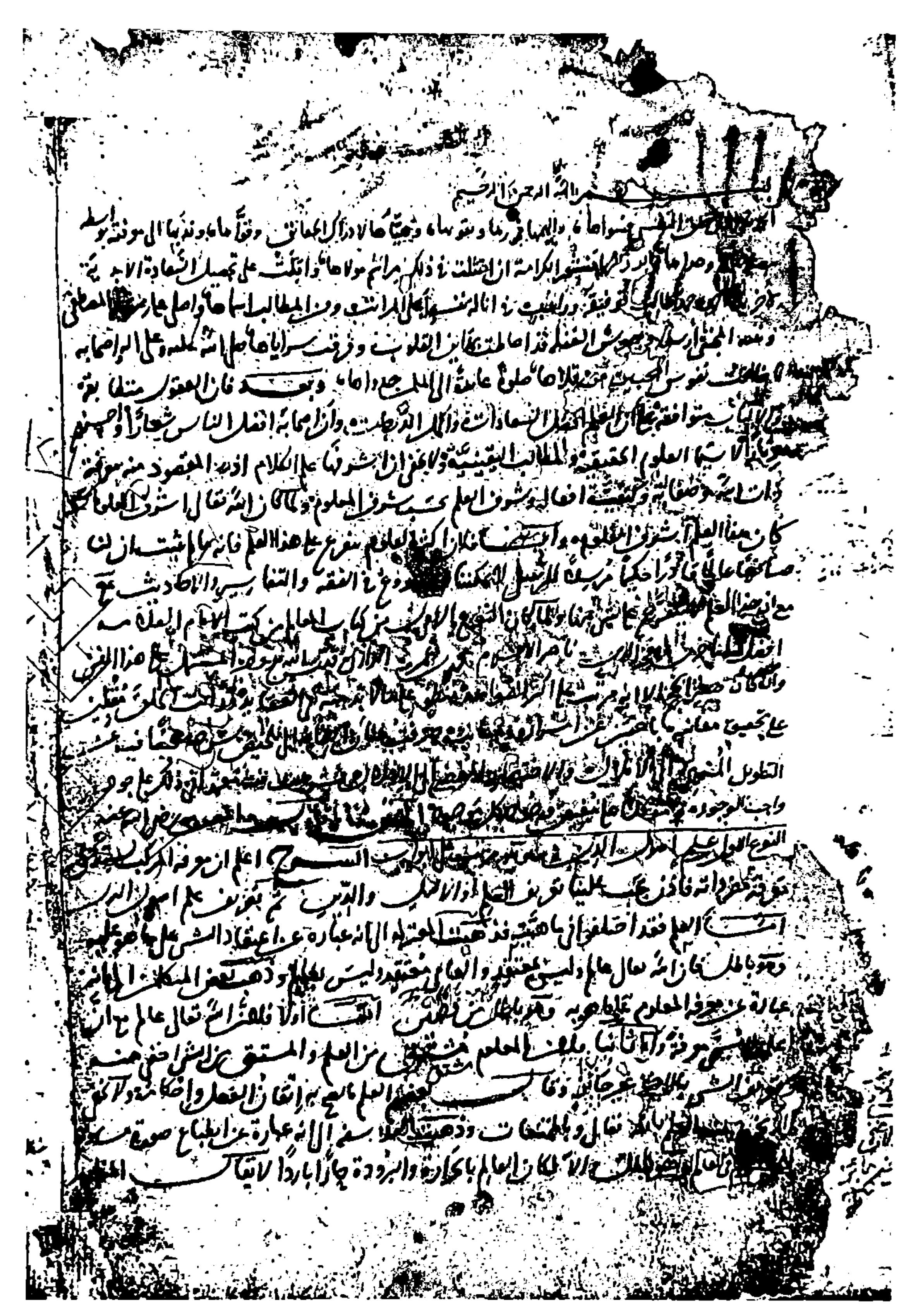
- ف: فاتح.
- ل: لاله لي.
- ص: آيا صوفيا.
- الأصول الخطية: جميع النسخ السابقة.

- ورود [ ] في النص: زيادة من المحقق على النّص.
- / ٢٥/ : هذا الترقيم هو للوحات (لاله لي) المرموز له بـ(ل).
- في حال زيادة كلمة أو سقط كلمة من إحدى النسخ، وضعت رقم الهامش مكان الزيادة أو السقط، ثم وضعت إشارة الزائد أو الناقص والكلمة بعدها مباشرة، فيُفهم أنّ هذه الكلمة زائدة مثلاً في هذا الموضع من نسخة كذا، ومثاله هكذا:

- (ف،ل: + كاتب)، يعني: كلمة (كاتب) زائدة في نسختي ف ول في موضع رقم الهامش.
- (ص: - كاتب) ، يعني: سقط من نسخة ص كلمة (كاتب) عند موضع رقم الهامش.



نماذج من صور المخطوطات



الصفحة الأولى من نسخة مكتبة «فاتح» ورمزها «ف»

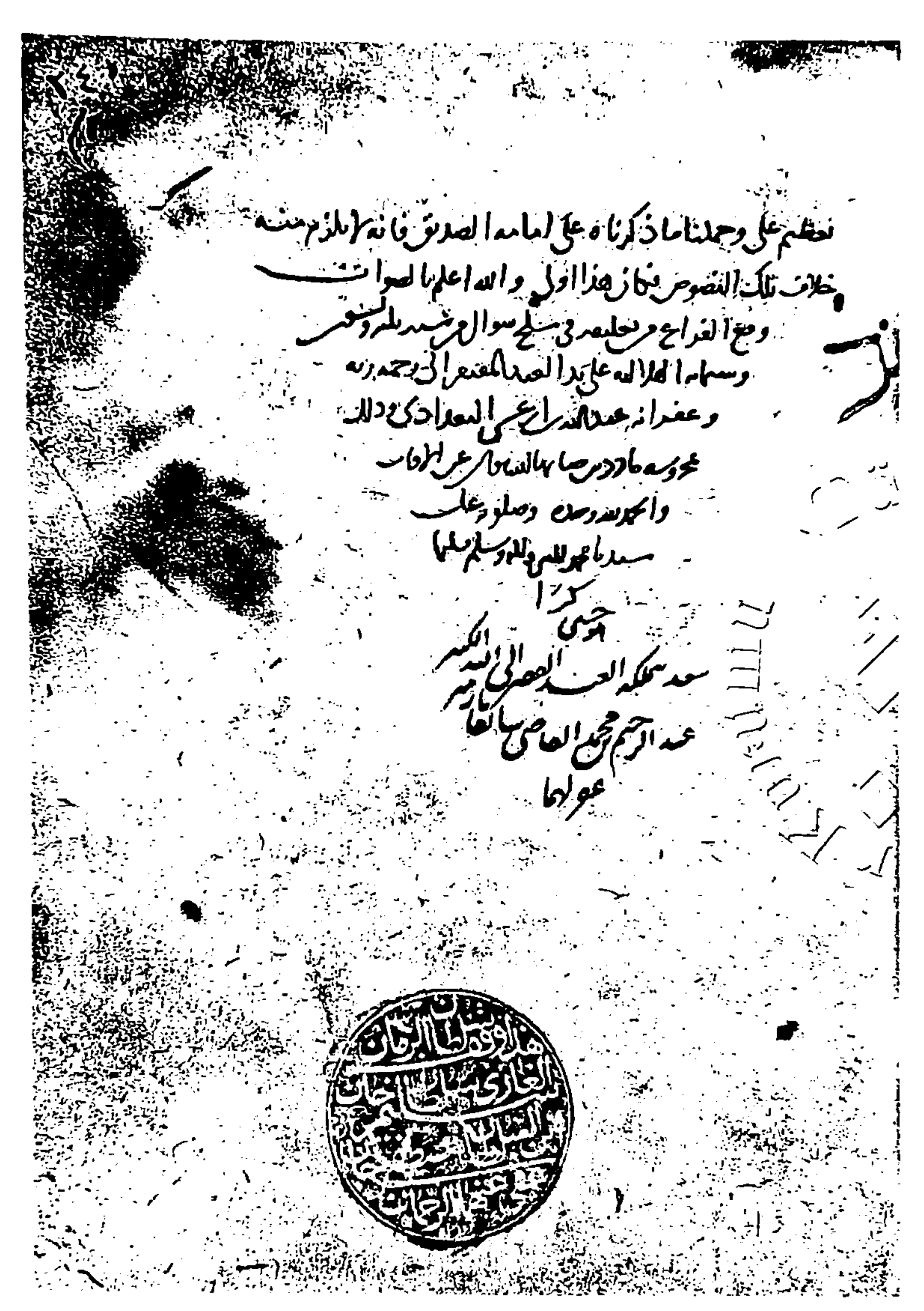
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة «فاتح» ورمزها «ف»

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

الحمد لله الذي خلق النفس فسواها وألهمها فجورها وتقواها وهياها
لادراك الحقائق وقواها وندبها الى معرفة نوابغ مصنوعاته وهداها
وابرزها منشورة الكرامة ان امتثلت في ذلك مراسم مولاها وامدها على سبيل
السعادة الابدية لاخراها احمده حمد طالب توفيقه وراغب في ابانة نفسه
اعلى المراتب ومن المطالب اسماها واصلي على رسوله المصطفى ونبيه المجتبى
ارسله وجيوش الغفلة قد احاطت بمدائن القلوب وفرقت سراياها صلى الله
عليه وعلى اله واصحابه ما خافت نفوس المجتهدين من تلاها صلوة عائدة الى المسلمين
جدواها وبعد فان العقول متطابقة والالباب متوافقة على ان العلم
افضل السعادات واعلى الدرجات وان اصحابه افضل الناس شعارا
واحسنهم دثارا لاسيما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية ولا شك ان
اشرفها علم الكلام اذ المقصود منه معرفة ذات الله وصفاته وكيفية
افعاله وشرف العلم بحسب شرف المعلوم ولما كان الله تعالى اشرف
المعلومات كان هذا العلم اشرف العلوم وايضا فان اكثر العلوم
يتفرع على هذا العلم فانه لم يثبت ان لنا صانعا عالما قادرا حكيما مرسلا
للرسل لا يمكننا الشروع في الفقه والتفاسير والاحاديث مع ان هذا العلم
لا يتفرع على شيء منها ولما كان النوع الاول من كتاب المعالم من كتب الامام
العلامة افضل المتاخرين ناصر الاسلام محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه
المشتمل على هذا الفن وان كان صغير الحجم الا انه مرتب على اكثر القواعد
منطو على ما لابد منه في العقائد قد رايت الخلق مقبلين على تحقيق معانيه
باحثين عن اسراره ومبانيه صرفت عنان العناية الى تلخيص شرحه
مكتفيا

تسمية الكتاب ومؤلفه

الصفحة الأولى من نسخة مكتبة «لاله لي» ورمزها «ل»



الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة «لاله لي» ورمزها «ل»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي خلق النفس فسواها والهمها فجورها وتقواها وهيأها
لادراك الحقايق وقواها وندبها الى معرفته بواسطة مصنوعاته وحدها
وابرزها منشور الكرامة ان امتثلت في ذلك مراسم مولاها واقبلت على تحصيل
السعادة الابدية لاخراها احمده حمد طالب توفيقه وراغب في ابانة نفسه
اعلى المراتب ومن الخطب اسماها واصلي على رسوله المصطفى ونبيه المجتبى
ارسله وجيوش الغفلة قد احاطت بمداين القلوب وفرقت سراياها صلى الله
عليه وعلى اله واصحابه ما خافت نفوس المحبين من قلاها صلوة عايدة الى المسلمين
جدواها وبعد فان العقول متطابقة والالباب متوافقة على ان العلم
افضل السعادات واكمل الدرجات وان اصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم
دثارا لا سيما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية ولا يخفى ان اشرفها علم الكلام
اذ المقصود منه معرفة ذات الله وصفاته وكيفية افعاله وشرف العلم
بحسب شرف المعلوم ولما كان الله تعالى اشرف المعلومات كان هذا العلم
اشرف العلوم وايضا فلان اكثر العلوم تتفرع على هذا العلم فانه ما لم
يثبت ان لنا صانعا عالما قادرا حكيما مرسلا للرسل لا يمكننا الشروع في الفقه
والتفاسير والاحاديث مع ان هذا العلم لا يتفرع على شيء منها ولما كان النوع
الاول من كتاب المعالم من كتب الامام العلامة افضل المتاخرين فخر الملة والدين
ناصر الاسلام محمد بن عمر بن الحسين الرازي قدس الله روحه العزيز المشتمل
على هذا الفن وان كان صغير الحجم الا انه مرتب على اكثر القواعد نظما لا بد
منه في العقايد ورايت الخلق مقبلين على تحقيق معانيه باحثين عن اسراره
ومبانيه وصرفت عنان العناية الى تلخيص شرحه مجتنبا فيه عن التطويل
المنتهي الى الاملال وعن الاختصار المفضي الى الاخلال فشرعت فيه معتمدا في ذلك على
جود واجب الوجود ومتوكلا على مفيض وجود كل موجود قال المصنف

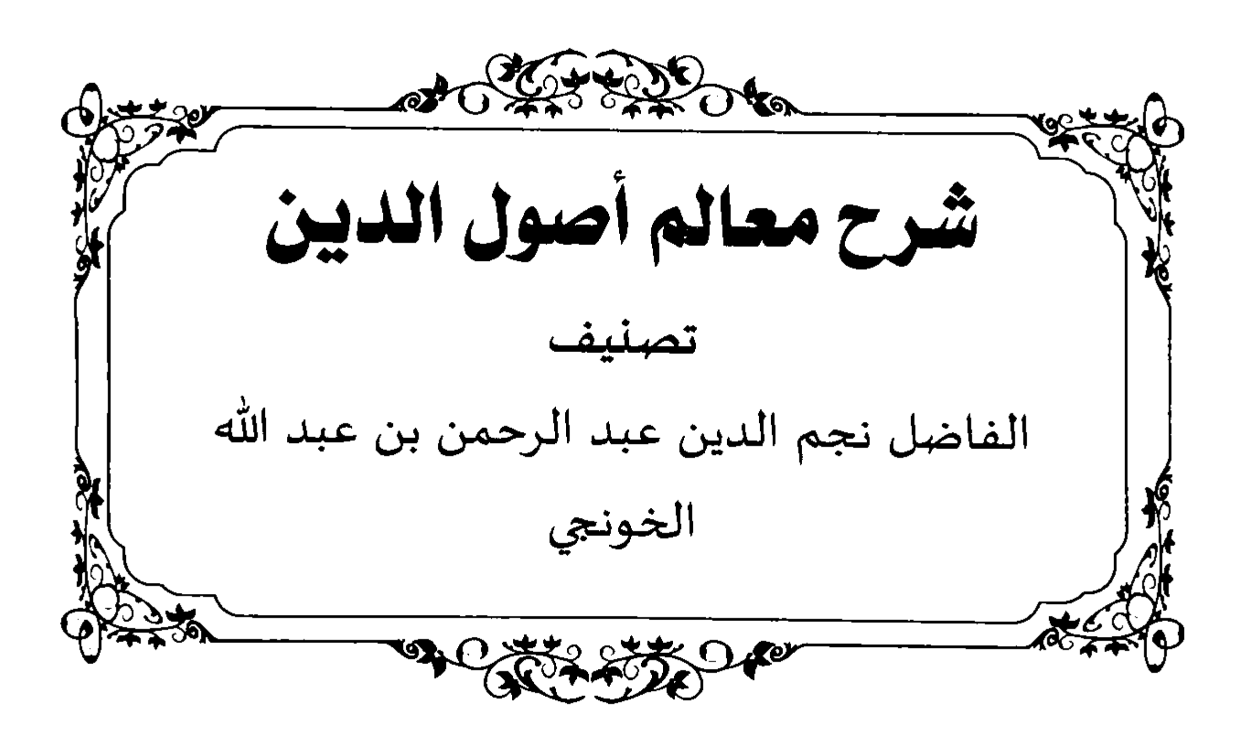
الصفحة الأولى من نسخة مكتبة «آياصوفيا» ورمزها «ص»

ولا امتناع فيه والمعتمد في جواز تولية المفضول على الفاضل سوانا اذا قدرنا
بلدة فيها ثلثة نفر احدهم غاية في النسك وثانيهم غاية في الفقه وثالثهم غاية في السياسة
وكل واحد منهم ناقص في الامرين الذين لصاحبيه فان ولينا الاعلم او الانسك عطلت
المصرة لفقد المعرفة بالسياسة وان ولينا السائس ولا يخفى ان الامير ليس في كل
احكام الدين على كل رعيته فحينئذ يكون الرئيس اقل فضلا من المرؤوس فيما هو رئيس
فيه من العلم والنسك فان قالوا نفوض السياسة الى السائس وامر الفتوى الى الفقيه
وامر الصلوة والعبادة الى الناسك قلنا اما اولا فهذا باطل بما اذا كان الناسك انقص
علما من الفقيه فانه تقدم الفقيه عليه واما ثانيا فلان المقرر في الشريعة ان الامير
مقدم على رعيته في الصلوة وساير الطاعات وقد امر المصطفى صلى الله عليه وسلم عمرو بن
العاص على جيش وابو بكر وعمر وكان هو المتقدم في الصلوة مع انهما اسبق في الاسلام
وافضل منه فهذا مجموع ما اردنا ايراده في هذا الشرح ولنختم الكلام فيه بالدعاء
المروي عن المصطفى صلى الله عليه وسلم اللهم كلما انعمت علي نعمة قل عندها شكري
وكلما ابتليتني ببلية قل عندها صبري فيا من قل شكري عند نعمائه فلم يحرمني
ويا من قل صبري عند بلائه فلم يخذلني ويا من رآني على المعاصي فلم يعاقبني ويا من
رآني على الخطايا فلم يفضحني صل على محمد وعلى آل محمد واغفر لي ذنبي واشفني
من مرضي انك على كل شيء قدير تم الشرح بحمد الله وحسن توفيقه يوم الثلثا

في غرة ذي القعدة سنة ثمان وستين وسمايه
كتبه العبد المذنب الراجي عفو ربه اللطيف
احمد بن الملكي الانقري الخلاطي ... حامدا لله
تعالى ومصليا على نبيه محمد وآله

الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة «آياصوفيا» ورمزها «ص»

النص المحقق



شرح معالم أصول الدين

تصنيف

الفاضل نجم الدين عبد الرحمن بن عبد الله

الخونجي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

رب يسّر

الحمد لله الذي خلق النّفس فسوّاها، وألهمها فجورها وتقواها، وهيّأها لإدراك الحقائق وقوّاها، وندبها إلىٰ معرفته بواسطة مصنوعاته وحداها[١]، وأبرز لها منشور الكرامة إن امتثلت في ذلك مراسم مولاها، وأقبلت علىٰ تحصيل السّعادة الأبدية لأُخراها، أحمده حمد طالب توفيقه وراغب في إنالة نفسه أعلىٰ المراتب ومن المطالب أسماها.

وأُصلّي علىٰ رسوله المصطفىٰ ونبيه المجتبىٰ، أرسله وجيوشُ الغفلة قد أحاطت بمدائن القلوب وفرّقت سراياها، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وأصحابه ما خافت نفوس المحبين من قلاها، صلاةً عائدة إلىٰ المسلمين جدواها.

وبعد.. فإنَّ العقول متطابقة والألباب متوافقة علىٰ أنَّ العلم أفضل السّعادات وأكمل الدرجات، وأنَّ أصحابه أفضل الناس شعاراً وأحسنهم دثاراً، لاسيّما العلوم الحقيقيّة والمطالب اليقينيّة.

ولا يخفىٰ أنَّ أشرفها علم الكلام، إذ المقصود منه معرفة ذات الله وصفاته وكيفيّة أفعاله، وشرف العلم بحسب شرف المعلوم، ولمـّا كان الله تعالىٰ أشرف المعلومات كان هذا العلم أشرفَ العلوم.

وأيضاً فإنَّ[٢] أكثر العلوم يتفرّع علىٰ هذا العلم، فإنّه ما لم يثبت أنَّ لنا صانعاً عالماً قادراً حكيماً مُرسلاً للرسل لا يمكننا الشّروع في الفقه والتفاسير والأحاديث، مع

---

(١) ل: وهداها.

(٢) ل، ف: فلأن.

أنَّ هذا العلم لا يتفرّع على شيء منها.

ولمّا كان النّوع الأوَّل من كتاب «المَعالِم» من كتب الإمام العلّامة أفضل المتأخرين فخر الملة والدين[1] ناصر الإسلام محمد بن عمر[2] الرّازي قدّس الله روحه[3] المشتمل على هذا الفن وإن كان صغير الحجم إلّا أنّه مُرَتّب على أكثر القواعد منطوٍ على ما لا بدَّ منه في العقائد، ورأيت الخلق مقبلين على تحقيق معانيه، باحثين عن أسراره ومبانيه؛ صرفت عِنان العناية إلى تلخيص شرحه مجتنباً فيه[4] التطويل المُنهي[5] إلى الإملال والاختصار المفضي إلى الإخلال، فشرعت فيه معتمداً في ذلك على جود واجب الوجود، ومتوكلاً على مفيض وجود كلّ موجود.

(قال المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): [الحَمْدُ لله فالق الإصباح وخالق الأَرْوَاح والأَشباح، فاطر العُقُول والحواس ومبدع الأَنوَاع والأَجناس، لَا بداية لقدمه وَلَا غَايَة لكرمه، وَلَا أَمَدَ لسلطانه وَلَا عدد لإحسانه، خلق الأَشْيَاء كَمَا شَاءَ بِلَا معِين ولا ظهير، وأَبدع فِي الإنشَاء بِلَا تروٍّ ولَا تفكير، تحلّت بعقود حكمته صُدُور الأَشْيَاء، وتجلَّت بنجوم نعْمَته وُجُوه الأَحْيَاء، جمع بين الرّوح وَالْبَدن بِأَحْسَن تأليف، ومزج بقدرته اللَّطِيف بالكثيف، قضى كل أَمر مُحكمٍ وأَبدع كل صنع مبرمٍ عَجِيب، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب، أَحْمَده وَلَا حمد إِلَّا دون نعمائه، وأَمجده بأَكرم صِفَاته وأَشرف أَسْمَائِهِ.

وأصلِّي على رَسُوله الدَّاعِي إِلَى الدّين القويم، التَّالِي لِلْقُرْآنِ العَظِيم، المنتَظَر فِي دَعْوَة إِبْرَاهِيم نَبيّاً، المبشِّر بِهِ عِيسَى قومه مَلِيّاً، المطرّز اسْمُه على أَلوية الدّين، المقرَّب مَنْزِلَته وآدَمُ بين المَاء والطين، ذَلِك مُحَمَّد سيد الأَوَّلين والآخرين، وَخَاتم الأَنْبِيَاء وَالمرْسلِينَ، وصلوَات الله عَلَيْهِ وعَلى آله الطيبين الطاهرين، وعَلى أَصْحَابه الأَنْصَار مِنْهُم والمهاجرين، وَسلّم عَلَيْهِ وَعَلَيْهِم أَجْمَعِينَ.

---

(١) ف: فخر الدين ؛ ل: - فخر الملة والدين.

(٢) ص: + بن الحسين.

(٣) ص: + العزيز.

(٤) ف، ص: + عن.

(٥) ص: المنتهي.

أمّا بعد فَهَذَا مُخْتَصر يشتَمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة فأولها علم أصول الدين وثانيها علم أصول الفقه وثالثها علم الفقه ورابعها الأصول المعتبرة في الخلافيات وخامسها أصول معتبرة في أدب النظر والجدل].

النوع الأول: علم أصول الدّين، وَهُوَ مُرَتّب على أَبْوَاب[1].

(قال الشارح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): اعلم أَنَّ معرفة المركب تستدعي معرفة مفرداته، فإذن يجب علينا تعريف (العلم) و(الأَصل) و(الدين) ثم تعريف (علم أصول الدّين).

أمّا العلم: فقد اختلفوا في ماهيته، فذهبت المعتزلة إلى أنّه عبارة عن اعتقاد الشيء على ما هو عليه وهو باطل؛ فإنَّ الله تعالى عالِم وليس بمعتقد، والعامّي معتقد وليس بعالِم[2].

وذهب بعض المتكلمين إلى أنّه عبارة عن معرفة المعلوم على ما هو به[3]، وهو باطل من وجهين:

أَمّا أَوّلاً: فلأَنّ الله تعالى عالم مع أَنّ علمه لا يسمّى معرفة.

وأَمّا ثانياً: فلأَنّ المعلومَ مشتق من العلم، والمشتقّ من الشيء أَخفى منه، وتعريف الشيء بالأَخفى غير جائز.

وقال بعضهم: العلم ما يصحّ به إتقان الفعل وإحكامه، ولا يخفى أنّه يخرج منه العلم بالله تعالى وبالممتنعات.

---

(١) لم يورد الفاضل الشارح المتن كاملاً، وإنّما أضفت مقدمة جناب الإمام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى لما تضمّنته من لطيف العبارة وحُسن الإشارة، وتتميماً لمتن كتاب المعالم، وقد وردت المقدمة في عدة مخطوطات منها: مرعشي برقم ٨٤٥.

(٢) راجع كتاب المعتمد في أصول الدين للملاحمي الخوارزمي ص١٧، حيث ناقش القائلين من مشايخه بكون العلم من جنس الاعتقاد، واختار تعريفاً آخر.

(٣) المقصود ببعض المتكلمين ههنا هو الإمام الباقلاني ، فقد اعتمد هذا التعريف في كتاب التقريب والإرشاد الصغير ص١٧٤، وكتاب تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل ص٢٥، وتابعه الإمام الجويني في الإرشاد والتلخيص.

وذهبت الفلاسفة إلى أنّه عبارة عن انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم، وهو باطل؛ وإلّا لكان العالم بالحرارة والبرودة حارّاً بارداً.

لا يقال: المنطبع هو الصورة والمثال.

لأنّا نقول: الصورة والمثال إن كان مساوياً للمعلوم في تمام الماهيّة عاد المحذور وإلّا بطل قولهم.

وقد اضطرب رأي الرئيس ابن سينا في حقيقة العلم، فتارة يجعله عدمياً وذلك عندما يبيّن أنَّ كون الباري تعالى عقلاً وعاقلاً ومعقولاً [لا] [1] يقتضي كثرة في ذاته فهناك يفسّر العلم بالتجرّد عن المادة وهو عدمي. وتارة يجعله عبارة عن الصّور المرتسمة، وتارة يجعله مجرد إضافة /٢/ وذلك عندما يبيّن أنَّ العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست

---

(١) الأصول الخطية: - لا ؛ ولا بد من إضافة لا النافية؛ إذ المعنى لا يستقيم بدونها، والشيخ في إلهيات الشفاء حين أراد أن يثبت أنّ الله تعالى عقل محض ويعقل كل شيء بنى ذلك على أن العقل والعاقل والمعقول راجع إلى تجرد الهوية عن المادة والعوارض أصالة، وأن النسب والإضافات لا تقتضي تكثراً ألبتة. يوضح هذا قوله ص٣٥٧ : (وقد تبيّن لك هذا، فالبريء عن المادّة والعلائق، المتحقّق بالوجود المفارق هو معقول لذاته، ولأنّه عقل بذاته وهو أيضا معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أنّ هناك أشياء متكثّرة؛ وذلك لأنّه بما هو هويّة مجرّدة عقل، وبما يعتبر له أنّ هويّته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أنّ ذاته له هويّة مجرّدة فهو عاقل ذاته؛ فإنّ المعقول هو الذي ماهيّته المجرّدة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهيّة مجرّدة لشيء، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقاً، والشيء مطلقاً أعمّ من هو أو غيره). إلى أن يقول ص٣٥٨ بعد بيان هذه المسألة: (فقد بان أنّ كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة ألبتة).

وأيضاً نجد الشيخ في النجاة قد أورد ما أفاده في الشفاء على نحو أخصر، في الفصل الذي أثبت فيه أنّ واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول، فراجعه إن أردت ٢/ ٩٩-١٠٠.

وقال في موضع آخر من النجاة في الفصل الذي وضعه في تحقيق وحدانية الأول: (وإذا قيل: عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة إلا أنّ هذا الوجود مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما)، وهذا البيان يفيد أنّ كونه عقل وعاقل ومعقول لا يقتضي كثرة حيث لا تشوبه شوائب المادة وعوارضها، فلا مجال للتكثر هناك أصلاً. فيظهر ممّا سبق ضرورة إثبات (لا النافية).

وكلام الفاضل الشارح هنا مأخوذ من المباحث المشرقية -كما سترى في التعليق اللاحق إن شاء الله تعالى-، وفي بعض نشرات المباحث المشرقية نجد أنّ (لا النافية) ساقطة أيضاً كما هي ساقطة هنا، فتنبه.

عقليّته لأَجل حصول صور كثيرة فيه، بل لأَجل فيضانها عنه حتىٰ يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلّاق للصّور المفصّلة في النفس. وتارة يجعله كيفيةً ذات إضافة، وذلك عندما يبيّن أَنَّ العلم من مقولة الكَيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض(١).

ولعسر تحديده ذهبت طائفة من المتأخرين إلىٰ أَنّه لا يمكن تعريفه بالمعرِّف، فذهب الشيخ الغزالي قدّس الله روحه أنّه لا يمكن تعريفه بالحدّ والرّسم بل بالقسمة والمثال(٢). وفيه نظر؛ لأَنَّ الطريق المذكور في تعريفه إن حصلت به معرفة العلم فلا معنىٰ للحد إِلّا ذلك وإِلّا لم يكن مُفضياً إلىٰ معرفته.

وذهب المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلىٰ أَنَّ العلم بالعلم بديهي(٣)، واحتج عليه بوجهين:

أَحدهما: هو المذكور في الكتاب(٤)، وتقريره: هو أَنَّ كلّ أَحد يعلم بالضرورة أَنَّ النَّار محرقة والشمس مشرقة، وهذه قضية بديهية، ونفس العلم جزء منها، وجزء القضية البديهية لا بدَّ أَن يكون بديهياً لتوقف البديهي عليه.

---

(١) هذا تلخيص مستفاد من المباحث المشرقية، من الفصل الثالث في الأمور التي يمكن أن يفسر العلم بها وإِبطال الباطل منها، وقد قال الإمام فيه: (وإِذا عرفت أنّ الشيخ ذهب في هذا الباب إلىٰ كل الأقسام المحتملة فقد عرفت اضطراب رأيه في حقيقته، فلنرجع إلىٰ عقولنا ولنجتهد في طلب الحق)، راجعه ١/ ٣٢٤.

ونرىٰ هذا التلخيص عن المباحث المشرقية في كتاب الأسفار لصدر المتألهين ناسباً إياه لكثير من الناس، حيث يقول: (زعم كثير من الناس أنّ أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب، فإن الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلىٰ أن يجعل..)، ثم حاول تأويل هذه الأقول وإرجاعها إلىٰ مذهب واحد بعد اعترافه أنّ ظواهرها متناقضة. الأسفار: ٣/ ٢٨٤، تحرير الأسفار: ٢/ ١٥٥.

(٢) قال الإمام الغزالي في مقدمته المنطقية التي عملها في أول كتاب المستصفىٰ: (وربما يعسر تحديده علىٰ الوجه الحقيقي بعبارة محرّرة جامعة للجنس والفصل الذاتي. فإنّا بينا أن ذلك عسير في أكثر الأشياء ... وإذا عجزنا عن حدّ المدرَكات، فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز. ولكن نقدر علىٰ شرح معنىٰ العلم بتقسيم ومثال..).

(٣) راجع: المحصّل ص١٥٥، المباحث المشرقية ١/ ٣٣١، شرح المعالم لابن التلمساني ص٤٩.

(٤) في المسألة الثانية من الباب الأول، عند قول الإمام: والمختار عندنا أنه غني عن التعريف.

الثاني: هو أَنَّ ما عدا العلم لا نعرفه إِلّا بالعلم، فلو عرفنا العلم بها عداه لزم الدور[1].

والاعتراض على الأَوَّل: هو أَنّا لا نسلّم أَنَّ جزء القضيّة البدهيّة لا بدَّ أَن يكون بديهياً؛ فإِنَّ القضيّة البديهيّة هي القضية التي إِذا حصل العلم بمفرداتها بادر العقل إِلى النسبة الواجبة بينهما سواء كانت تلك المفردات معلومة بالبديهة أَو بالنظر، فإذن كون القضية بديهيّة لا يستدعي كون أَجزائها كذلك.

سلّمنا دلالة ما ذكرتموه على أَنَّ جزء البديهي بديهي، لكنه منقوض بأَمرين:

أحدهما: أَنَّ قولنا: (المَلَك إِمَّا موجود وإِمّا معدوم) بديهي، مع أَنَّ المَلَك الذي هو جزء من أَجزاء هذه القضية غير بديهي.

الثاني: أَنَّ قولنا: (السواد إِمَّا أَن يجامع الحمرة وإِمّا أَن لا يجامعها) بديهي، مع أَنَّ تصوّر السواد والحمرة غير بديهي.

وعلى الثاني: هو أَنّا نقول: قولك: (ما عدا العلم لا نعرفه إِلّا بالعلم) تعني به ما عداه من الأمور الداخلة فيه أَو ما عداه من الأمور الخارجة عنه؟ إِن عنيت به الأَوَّل فممنوع؛ ضرورة أَنَّ معرفة العلم تتوقف على معرفة أَجزائه، فلو توقفت معرفة أَجزائِه على معرفته لزم الدور، وإِن عنيت به الثَّاني فمسلّم لكنه لا يلزم منه إِلّا امتناع تعريفه بالأمور الخارجة عنه، ولا يلزم منه امتناع التعريف مطلقاً. اللهم إِلّا أَن يدعى أَنَّ العلم بسيط لكنه ليس كذلك، فإنه من مقولة المضاف على رأي، ومن مقولة الكيف على رأي.

واعلم أَنَّ الحق هو ما اختاره المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، والمعتمد فيه هو أَن نقول: لو كان العلم مستفاداً من المعرِّف فالعلم بالمعرِّف[2] لا يخلو إِمَّا أَن يكون سابقاً عليه أَو مقارناً له أَو لاحقاً به، والأَقسام بأَسرها باطلة، فوجب القول بامتناع تعريفه.

---

(١) اعترض المحقق الطوسي على هذا الوجه في نقد المحصّل ص١٥٥، ووقع اعتراضه هذا في محل نظر العلامة الحلّي في نهاية المرام ٢/ ٧. وناقش السيد الشريف قدس سره هذا الدليل وبيّن منشأ الغلط فيه متابعاً العضد الإيجي في شرح المواقف ١/ ٦٥.

(٢) ل: - بالمعرف.

أمّا امتناع القسم الأَوَّل فلِأن المعرِّف له إِذا كان سابقاً عليه في المعرفة -ولا يخفىٰ أَنَّ العلم بالمعرّف علم مخصوص- يلزم أَن يكون العلم المخصوص سابقاً عليه في المعرفة، فيكون المركب معلوماً قبل العلم بالمفرد هذا خلف.

وأَما الثَّاني فمحال أَيضاً من وجهين:

أمّا أولاً: فلأنّه لا يكون معلوماً به بل معه، فلا يكون معرّفاً. وأَمّا ثانياً: فلأنّه ليس تعريف أَحدهما بالآخر أَولىٰ من تعريف الآخر به، فتعريفه به يفضي إلىٰ ترجيح أَحد المِثلين في الوضوح والخفاء علىٰ الآخر من غير مرجّح وهو محال.

وأَمّا الثَّالث فباطل أَيضاً؛ لإِفضائه إلىٰ التعريف بالمجهول، فهذا هو الكلام في العلم.

وأَمّا (الأصل): فهو المحتاج إليه، وقيل: هو ما منه الشيء، وقيل: هو ما يتفرّع عليه الشيء.

وأَمّا (الدّين): فهو في اللغة عبارة عن الجزاء، ثم إِنَّ الطاعة إِنّما تسمّىٰ[1] ديناً لأنّها سبب الجزاء، فيكون ذلك تسمية للمسبَّب باسم سببه[2].

وقد يراد بالدين الإسلام تمسّكاً بقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

والحق أَنَّ الدّين أَعمّ من الإِسلام؛ لصحّة انقسامه إلىٰ الدّين الصحيح والدّين الفاسد، وإلىٰ الإسلام والكفر، مع أَنَّ مورد التقسيم لا بدَّ أَن يكون مشتركاً بين القسمَين.

وأَمّا التمسك بالآية فنقول: المراد هو أَنَّ الدّين المقبول عند الله الإِسلام، ويلزمنا علىٰ هذا التفسير أَن يكون الإِيمان نفس الإِسلام، إذ لو كان الإِيمان غيره لوجب أَن لا يكون ديناً مقبولاً عند الله؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل

(١) ص: سميت.

(٢) هكذا في الأصول الخطية، والصواب أن تكون: تسميةً للسبب باسم مسبَّبِهِ.

عمران: ٨٥][1].

وأمّا (أصول الدين) فهو عبارة عن كلّ علم تفتقر صِحَّة الدِّين الحق إليه من إثبات العلم بالصّانع وإِثبات صفاته، وأَفعاله وأَحكامه، وتقرير النّبوة وتفاريعها، وإِثبات القضاء والقدر، وإِثبات الحشر والنشر وغير ذلك.

وقد يُسمىٰ هذا النّوع من العلم **بالكلام** أيضاً، وقد تكلّف بعضهم في سبب تسميته بالكلام فقال: إِنّما سمّي بذلك لأَنَّ العادة جارية بتسمية البحث عن الله وعن صفاته وأَفعاله وعن النّبوة والمعاد به[2].

والكلام في أَنّه لِمَ جرت عادتهم بتسميته بالكلام، لا في أَنّه إِنّما سمّوا بذلك لأَنّه جرت لهم هذه العادة، إذ لا نزاع فيه.

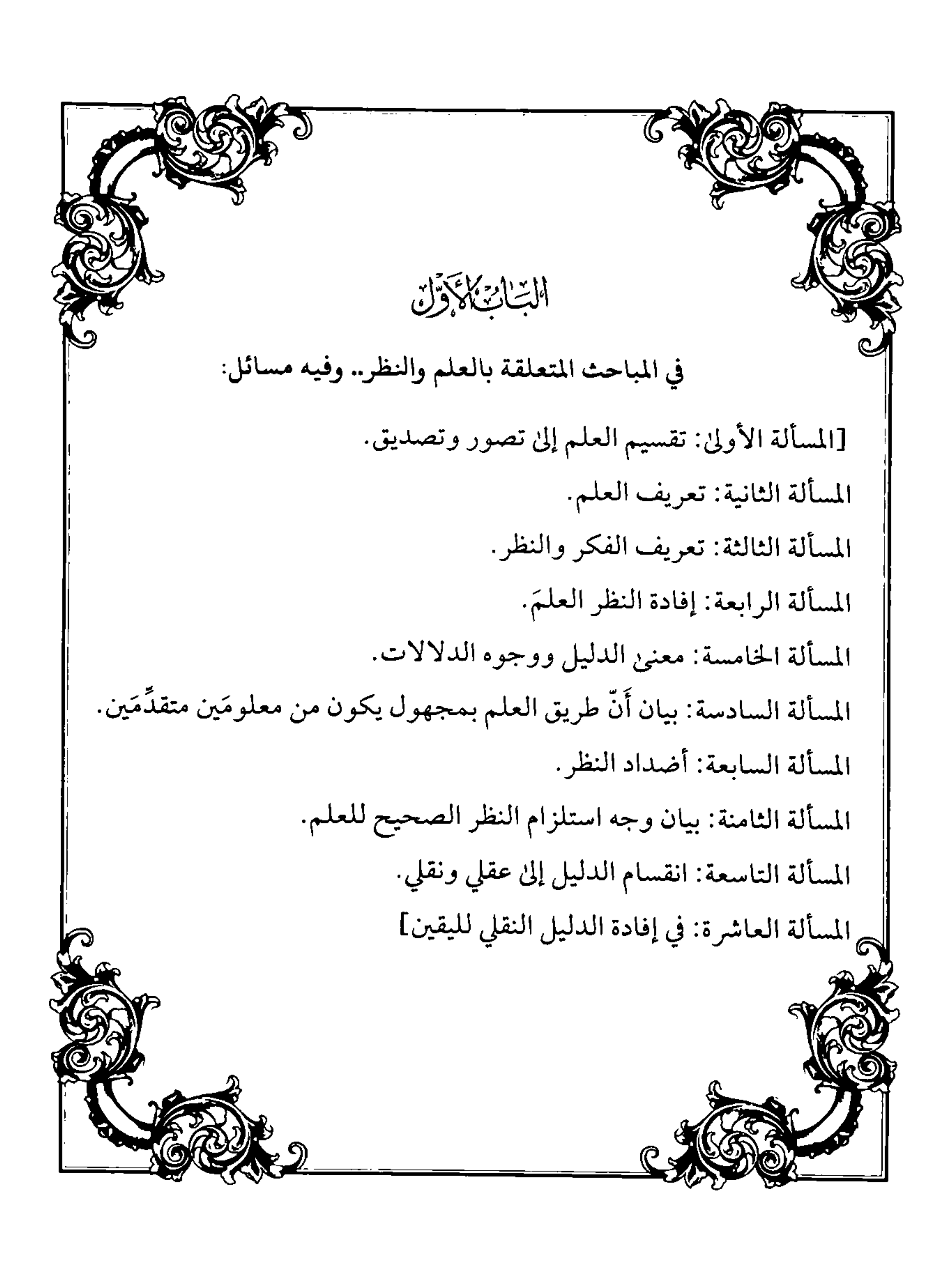
وقيل: إِنّما سمّي بذلك لأَنَّ المنكرين للمباحث العقلية إِذا سُئلوا عن مسألة مما يتعلق بذات الله وصفاته، قالوا: نُهينا عن الكلام فيه، فاشتهر استعمال هذا الاسم، وصار كالعَلَم له، وهو بعيد.

وقيل: إِنّما سمّي بالكلام لاشتماله علىٰ إِثبات كونه تعالىٰ متكلماً بالكلام.

---

(١) في هذا الموضع من نسخة (ص) حاشية بغير خط الناسخ: [لا يلزمنا ذلك؛ إذ الإيمان أخصّ من الإسلام، ومتبع الأخص هو متبع الأعم وزيادة. هذا هو مذهب أهل السنة لقوله تعالى: ﴿ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]].

(٢) ف: + أي الكلام ؛ بخط صغير.



الباب الأول

في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر.. وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: تقسيم العلم إلى تصور وتصديق.

المسألة الثانية: تعريف العلم.

المسألة الثالثة: تعريف الفكر والنظر.

المسألة الرابعة: إفادة النظر العلمَ.

المسألة الخامسة: معنى الدليل ووجوه الدلالات.

المسألة السادسة: بيان أَنّ طريق العلم بمجهول يكون من معلومَين متقدِّمَين.

المسألة السابعة: أضداد النظر.

المسألة الثامنة: بيان وجه استلزام النظر الصحيح للعلم.

المسألة التاسعة: انقسام الدليل إلى عقلي ونقلي.

المسألة العاشرة: في إفادة الدليل النقلي لليقين]

(الشرح) اعلم أَنَّ الكلام في العلم قد تقدّم، وأَمّا الكلام في النَّظَر فسيأتي.

بقي هنا بحث، وهو أَن يقال: ابتدأ هذا الكتابَ بمباحث النَّظَر، وابتدأ بعض كتبه في هذا الفن بمسألة الحدوث، فما السبب فيه؟

فنقول: أَمَّا ابتداؤه بمسألة الحدوث في بعض الكتب[1] فهو لأَجل الاقتداء بالمتقدّمين، فإِنّهم كانوا يبتدئون كتبهم بها بناء على أَنَّ المقصد الأَقصىٰ من هذا العلم هو معرفة الله تعالىٰ، ولا طريق إلىٰ معرفة ما ليس بمحسوس إِلّا احتياج المحسوسات إِليه، وعلّة احتياجها عند المتكلمين هي الحدوث، فلذلك كانوا يقدّمونها علىٰ غيرها من المباحث، وأَمّا هنا فإِنّما ابتدأ بمسائل النَّظَر لأَنَّ الواجب علىٰ المكلّف أَوّلاً النَّظَر المفضي إلىٰ معرفة الصانع، وإِنّما قدّم علىٰ النَّظَر مباحث التَّصوّر والتصديق لأَنَّ النَّظَر يتوقف علىٰ ذلك؛ لأَنَّه عبارة عن ترتيب تصوّرات وتصديقات معلومة ليتوصّل بها إلىٰ تصورات وتصديقات أخر.

واعلم أَنَّ ابتداء البحث بمسألة النَّظَر أَولىٰ من ابتدائه بمسألة الحدوث لوجهين:

أَمّا أَوّلاً فلما سيأتي: أَنَّ الحدوث لا يصلح أَن يكون علّة للحاجة إلىٰ المؤثر.

وأَمّا ثانياً: فلأنّ النَّظَر في حدوث العالم نظر مخصوص، والنظر المخصوص[2] يتوقف علىٰ النظر، فالبحث عن مطلق النَّظَر أَولىٰ بالتقديم من البحث عن مسألة الحدوث الذي هو بحث[3] عن النَّظَر المخصوص، والله تعالىٰ أَعلم.

---

(١) راجع: المسائل الخمسون والأربعين.

(٢) ص: - والنظر المخصوص.

(٣) ل: الذي هو عبارة عن النظر المخصوص ؛ ص: الذي هو عين النظر المخصوص.

(المتن) المَسْأَلَة الأولى: العلم إِمَّا تصور وَإِمَّا تَصْدِيق، فالتصور هُوَ إِدْرَاك المَاهِيَّة من غير أَن تحكم عَلَيْهَا بِنَفْي أَو إِثْبَات كَقَوْلِك: الإِنْسَان، فَإِنَّك تفهم أَوّلاً مَعْنَاهُ ثمَّ تحكم عَلَيْهِ إِمَّا بالثبوت وَإِمَّا بالانتفاء فَذَلِك الفَهم السَّابِق هُوَ التَّصَوُّر. والتصديق هُوَ أَن تحكم عَلَيْهِ بِالنَّفْي أَو بِالْإِثْبَات[1].

(الشرح) اعلم أَنَّ هنا مسائل:

المسأَلة الأولى: العلم جنس تحته نوعان هما التَّصوّر والتصديق، فالتَّصوّر هو تعقّل الحقيقة من غير أَن تحكم عليها بحكم ما، كقولك: / ٤/ الإِنسان. فإنّك تدرك حقيقته أَوّلاً ثم قد تحكم عليه ثانياً، فذلك الإدراك السابق هو التَّصوّر.

ثم إِذا حكمت عليه إِمَّا بالثبوت كقولك: الإنسان كاتب، أَو بالانتفاء كقولك: الإنسان ليس بكاتب، فذلك الحكم يُسَمّىٰ تصديقاً.

وقيل: التصديق هو ذلك المجموع، أَي حقيقة الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به، وهو اختيار المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ في بعض كتبه[2].

والحصر ظاهر بنفسه؛ فإِنّك إِذا أَدركت حقيقةً فإما أَن تحكم عليها بحكم أَو لا تحكم عليها أَصلاً، والأَوّل: هو التصديق، والثاني: هو التَّصوّر.

بقي ههنا بحث، وهو أَنَّ قوله: (العلم إِمَّا تصوّر وإِمّا تصديق) يقتضي منع الجمع بينهما، وذلك لا يلائم مذهبه من أَنَّ التَّصوّر جزء من التصديق؛ فإِنَّ الجزء يجامع الكل.

---

(١) راجع: المحصّل ص٦، كشف المراد ص٢٠٤، شرح المواقف ١/٨٦، وأغلب الكتب المنطقية التي عليها الدرس مفيدة في هذا المطلب.

(٢) قال الإمام الرازي في أول منطق الملخّص مستفتحاً كلامه: (كلّ تصور إذا حُكم عليه بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقاً، وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب، وكل تصديق ففيه ثلاث تصورات؛ للعلم الأوّليّ بأنّ حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه متىٰ لم تكن متصورة تعذّر ذلك الحكم)، وأول العبارة غير واضح في المطبوع من الملخّص، صححتها من شرح الآيات البيّنات لابن أبي الحديد.

راجع: منطق الملخّص ص٧، شرح الآيات البيّنات ص١٢، المحصّل مع تلخيصه ص٦، شرح المقاصد ص١٩.

وجوابه: أنّا لا نسلّم أَنَّ منع الجمع يمنع كون أَحدهما جزءاً من الآخر، غايته أن يقال: منع الجمع يدلّ على أنّهما لا يصدقان على ذات واحدة، وذلك لا يمنع كون أَحدهما جزءاً من الآخر، فإنَّ الواحد والكثير لا يصدقان على ذات واحدة مع أَنَّ أحدهما جزء من الآخر[1].

فإن قلت: تقسيم الشيء إلى نوعين يستدعي تصوّره أوّلاً حتى يمكن تقسيمه، فههنا لماذا لم يذكر معنى العلم أوّلاً ثم بعد ذلك يقسمه إلى هذين النوعَين؟

قلت: لأَنَّ العلمَ عنده أَوّليُّ التَّصوّر فلذلك ما ذكر تعريفه.

فإن قلت: كما أَنَّ العلم عنده أَوّليّ التَّصوّر فكذلك كلّ واحد من التَّصوّر والتصديق عنده أَوّليّ التَّصوّر، فلماذا عرّف التَّصوّر والتصديق وما عرّف العلم؟

قلت: التعريف على وجهين:

أَحدهما: أَن يكون الغرض منه إِفادة تصوّر مجهول بواسطة تصوّر حاصل. **والثاني:** أَن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بواسطة تبديل لفظ بلفظ أَوضح منه.

إذا عرفت هذا فنقول: البديهيات على قسمين:

أَحدهما: ما يكون في غاية الجلاء، وهذا القسم مما لا حاجة فيه إلى التعريف بوجه ما من الوجوه. **والثاني:** ما لا يكون كذلك، وهذا القسم يمكن تعريفه بالنّوع الثَّاني من التعريف دون الأَوّل.

إِذا ثبت هذا فنقول: العلم عنده من الأَوّليّات التي هي في غاية الجلاء فلا يحتاج إلى تعريفه أَصلاً، وأَمّا التَّصوّر والتصديق فكل واحد منهما عنده من البديهيّات المفتقرة إلى النّوع الثَّاني من التعريف، فلذلك عرّف التَّصوّر والتصديق وما عرّف العلم.

---

(١) قال الإمام الرازي: (وأخطأ من قال: الإدراك إما تصور وإما تصديق. فإنّ صيغة «إمّا» للعناد، وليس بين التصور والتصديق عناد؛ فإنّ التصور شرط التصديق فأنّى يعانده، بل الصحيح أن يقال: التصور إما أن لا يكون معه تصديق وإما أن يكون معه ذلك) راجع المباحث المشرقية: ١/ ٣٦٩.

فإن قيل: قولكم في رسم التَّصوّر: (من غير أن تحكم عليه) حُكمٌ عليه بعدم الحكم؛ فيكون متناقضاً. وأَيضاً فِلأَنّكم جعلتم التَّصوّر عبارة عن الإدراك العاري عن الحكم، والتصديقَ عن الإدراك المقارِن للحكم، فيلزم من قولكم أَن يكون بين التَّصوّر والتصديق مناقضة وليس كذلك؟

والجواب عن الأول: أَنَّ الفرق بين سلب الحكم بالكلية وبين الحكم بالسلب ظاهر، ونحن ما نحكم هنا بالسلب بل بسلب الحكم بالكلية، وسلب الحكم بالكلية يستحيل أَن يكون حكماً.

وعن الثاني: أَنَّ قولنا: (من غير حكم عليه)، ما ذكرناه للتتميم، بل ذكرناه للتفهيم، والمراد إِدراك الحقيقة مع السكوت عن ذلك القيد، بل لا يتعرض للسكوت أَيضاً، ولا يخفىٰ أَنّه ليس بين إدراك الحقيقة وبين إِدراكها مع الحكم عليها معاندة أَصلاً، وإِذا حصل الوقوف علىٰ المراد فلا عبرة بالإِلزامات اللفظية المتوجهة بسبب ضيق العبارة[1].

المسأَلة الثانية: اعلم أَنّه سُمِّيَ التَّصوّر تصوّراً بناء علىٰ مذهب الحكماء من أَنَّ العلم عندهم عبارة عن الصورة المرتسمة في الذهن ، وسُمِّيَ التصديق تصديقاً لأنّه محتمل/ ٥/ للصدق.

فإن قلت: فلماذا لا يسمىٰ تكذيباً لأنّه محتمل للكذب أَيضاً؟

قلت: لأَنَّ التصديق أَحسن الاسمين، ولأَنَّ الغالب في القضايا الصّدق.

وقد اصطلح قوم علىٰ تسمية التَّصوّر معرفة والتصديق علماً[2].

---

(١) وهذه قاعدة شريفة يتنبّه لها.

(٢) قال الإِمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المقدمة المنطقية التي عملها للمستصفىٰ عند كلامه عن أقسام العلم والإدراك التي هي محل بحثنا هنا: (ولا بأس أن يصطلح علىٰ التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين؛ فإنّ حق الأمور المختلفة أن تختلف أَلفاظها الدالة عليها؛ إِذ الأَلفاظ مثل المعاني فحقها أن =

المسأَلة الثالثة: الحكم جنس تحته أنواع:

أحدها: الحكم بوجود الشيء كقولك: السواد موجود.

والثاني: الحكم بعدمه كقولك: السواد ليس بموجود.

والثالث: الحكم بثبوت شيء لشيء آخر كقولك: الجسم أَسود.

والرابع: الحكم بسلب شيء عن شيء آخر، كقولك: الجسم ليس بأَسود.

(المتن) وههنا تقسيمان: الأَوّل: أَنَّ كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهياً وقد يكون كسبياً، فالتصورات البديهية مثل تصوّرنا معنى الحرارة والبرودة، والتصورات الكسبية مثل تصورنا معنى الملك والجن والروح، والتصديقات البديهية مثل قولنا: (النفي والإِثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان)، والتصديقات الكسبية كقولنا: (الإِله قديم والعالم محدَث).

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تعريف التَّصوّر والتصديق شرع في أَقسامها، فذكر أَوّلاً تقسيماً شاملاً لكلِّ واحدٍ من التَّصوّر والتصديق، ثم ذكر ثانياً تقسيماً مختصّاً بالتصديق.

أَمّا التقسيم الأَول: فهو أَن نقول: الحال في التَّصوّرات والتصديقات لا يخلو عن أَقسام ثلاثة:

لأنّه إِمَّا أَن يكون كلّ واحد من آحاد القسمين غنيّاً عن الاكتساب، وهو ظاهر الفساد؛ لأَنَّ معرِفتَنَا بحقيقة المَلَكِ والجِنِّ والرّوحِ، وعلمَنَا بكونِ الإِله قديماً والعالم

= تحاذى بها المعاني. وقد سمّى المنطقيون معرفةَ المفردات تصوّراً، ومعرفةَ النسبةِ الخبريّة بينهما تصديقاً، فقالوا: العلم إما تصوّر وإما تصديق. وسمّى بعض علمائنا الأول معرفةً، والثاني علماً؛ تأسّياً بقول النحاة في قولهم: المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد؛ إذ تقول: عرفت زيداً، والظنّ يتعدى إلى مفعولين؛ إذ تقول: ظننت زيداً عالماً، ولا تقول: ظننت زيداً، ولا: ظننت عالماً. والعلم من باب الظن، فتقول: علمت زيداً عدلاً. والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة، وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مُشاحَّة في الألقاب). راجع: المستصفى ص٤٦، نهاية العقول ص١٠٣.

حادثاً غيرُ غنيٍّ عن الاكتساب، أَو يكون كلّ واحدٍ منها مكتسباً وهو محال لاستحالة الدَّور والتسلسل[1].

أ

فلم يبقَ إِلّا أَن يكون بعض التَّصوّرات غنيّاً عن الاكتساب كتصوّر الحرارة والبرودة، وبعضها مكتسباً كتصوّر المَلَك والجِنّ، وبعض التصديقات غنيّاً عن الاكتساب، كقولنا: النفي والإِثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وبعضها مكتسباً كقولنا: العالم حادث والصانع واحد.

واعلم أَنَّ المصنِّف اختار في بعض كتبه[2] أَنَّ شيئاً من التَّصوّرات لا يمكن اكتسابها[3]، واحتج عليه بوجهين:

---

(١) قال الإمام الرازي في نهاية العقول: (والقسم الثاني وهو أن يكون كل واحد من آحاد التصور والتصديق محتاجاً إلى الاكتساب باطل؛ لأنّ المعارف لا تُكتسب إلا بمعارفَ تسبقها، والعلوم لا تكتسب إلا بعلوم تسبقها، فلو كانت المعارف والعلوم بأسرها مكتسبة لزم استناد كل واحد منهما إلى غيره، فيلزم التسلسل؛ إمّا في موضوعات متناهية وهو الدور، أو في موضوعات غير متناهية وهو المسمّى بالتسلسل المطلق، وهما محالان، وكل ما يتوقف حصوله على حصول ما يمتنع حصوله كان ممتنع الحصول، فكان يجب أن لا تحصل المعرفة والعلم بشيء أصلاً، وهو ظاهر الفساد) بتصرف قليل، ص١٠٤.

(٢) راجع في هذه المسألة: المحصّل ص٦، منطق الملخّص ص١٠٥، شرح الآيات البيّنات ص١١٥، وراجع أيضاً: شرح المقاصد ١/ ٢١، شرح المواقف ١/ ١٠٢، نهاية المرام ٢/ ٦٨، والعلامة الحلي في نهايته حيثما أطلق (أفضل المتأخرين) فإنما يقصد جناب الإمام الرازي.

(٣) قرّر القاضي عضد الدين الإيجي في المقصد الثالث من المرصد الثالث في أقسام العلم أنّ كلًّا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان؛ إذ لولا ذلك للزم الدور أو التسلسل. ثم عرض المذاهب الضعيفة في هذه المسألة في المقصد الرابع، وهي كالتالي:

الأول: أنّ الكلّ ضروري، وبه قال ناسٌ، وهو قول الإمام الرازي.

الثاني: أنّ التصوّر لا يكتسب، وبه قال الرازي واختاره في كتبه.

الثالث: أن ما يجب اعتقاده نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوّات ضروري.

الرابع: أنّ الكلّ نظريّ وهو مذهب بعض الجهمية.

والذي دعاني إلى إثبات هذه المذاهب هنا كما ذكرها القاضي الإيجي هو نسبة المذهب الأول إلى الإمام الرازي خلافاً للمشهور من أنّه قائل بضرورة التصوّرات فقط، والله تعالى أعلم. راجع: شرح المواقف ١/ ٩٧-١٠٠.

أَحدهما: أَنَّ المطلوب إِن كان مشعوراً به لا يمكن طلبه؛ لأَنّ كل مشعور به فهو مستحيل الطلب؛ لاستحالة تحصيل الحاصل[١]، وإن لم يكن مشعوراً به استحال أيضاً طلبه لأَنَّ كلّ ما لا شعور به لا تصير النفسُ طالبةً له.

الثاني: أَنَّ تعريفَ الماهيّة إِمَّا أَن يكون بنفسِها، أَو بما يكون داخلاً فيها، أَو بما يكون خارجاً عنها، أَو بما يتركب من الداخل والخارج[٢]، والأَول: باطل بالاتفاق، والثاني: يفضي إلىٰ تعريف الشيء بنفسه سواء كان المعرِّف مجموع الأجزاء أَو بعضها[٣]، والثالث باطل أيضاً؛ لأَنَّ الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد، وإِذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف الماهيّة إِلّا إِذا عُرفَ حصوله فيها وعدم حصوله في غيرها من الماهيات، والأَوّل[٤] يوجب الدور، والثاني[٥] يقتضي تقدّم تصوّر الماهيات التي لا نهاية لها علىٰ التفصيل. وأَمّا تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدّم من الأَقسام يقتضي بطلانه.

واعلم أَنّا إِذا قلنا: التعريفات الحدّية والرّسميّة عبارة عن تفصيل ما دلّ عليه الاسم علىٰ سبيل الإجمال؛ لا يتوجّه علينا شيء مما ذكره، لكنّه يلزمنا شيء، وهو أَن لا يبقىٰ فرق بين الحَدّ والرّسم؛ لأَنَّ الاسم إِنّما يوضع بإزاء ما يُعقل، فإذا وضع الواضع

---

(١) ل: المطلوب إن كان مشعوراً به استحال طلبه لامتناع تحصيل الحاصل.

(٢) راجع: منطق الملخّص ص١٠١، نهاية العقول ص١٠٧.

(٣) والبعضية المفروضة هنا إنّما تتصوّر إن كان المعرَّف مركباً لا بسيطاً، ولذا قال الإمام في النهاية ١/ ١٠٧: (ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يكون إذا كانت الحقيقة مركبةً؛ لأنّها إذا كانت غير مركبة لم يكن لها جزء، وما لا يكون له جزء لا يمكن تعريفه بجزئه، فثبت أنَّ هذا القسم من التعريف لا يصلح إلا للحقائق المركَّبة).وقد قال رئيس الصناعة المنطقية في الإشارات والتنبيهات: (وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يمكن أن يدلّ عليه بقول، فكل محدود مركب في المعنىٰ)، وقد شرحه جناب الإمام في شرح الإشارات بما لا مزيد عليه، فراجعه إن أحببت ١/ ١١١.

(٤) وهو معرفة حصول الوصف الخارجي للماهية المفروضة.

(٥) وهو معرفة انتفاء الوصف الخارجي الذي ثبت للماهية المفروضة عن الماهيات الأخرىٰ.

اسم العلم بإزاء أَمرٍ مّا يؤثر في العالمية؛ فمتىٰ ذكر في تعريف العلم هذا القدر؛ فقد فصّل ما دلّ عليه اسم العلم علىٰ الإجمال؛ فيلزم أن يكون ذلك حدّاً، وهذا مما قد التزمه بعض المحققين[1].

وإن أردنا أن نعترض علىٰ كلامه علىٰ التفصيل فلَنا إليه سبيل:

أمَّا الوجه الأوَّل فنقول: لِمَ قلتم بأنّه إذا كان مشعوراً به لا يمكن طلبه؟ إذ من الجائز أن يحصل لنا /٦/ العلم بوجود ذات ثم نَطلُبُ حقيقةَ تلك الذات، ومثاله أنَّ الإنسان إذا قُدِّمَ إليه مثلاً مائعٌ أو معجونٌ مركبٌ من بسائطَ علم وجود ذلك المائع أو ذلك المعجون، ثم إنَّه لا يعلم ما بسائط ذلك المعجون وما حقيقته، ففي هذه الحالة يفتقر إلىٰ اكتساب معرفة حقيقته.

فإن قلت: فالإنسان إذا شاهد المعجون فقد تصوّر منه شيئاً، فالمطلوب له إمَّا أن يكون هو المشعور به منه أو غيره[2]، والأوّل تحصيل الحاصل، وأمّا الثّاني فنقول: ذلك الغير إمَّا أن يكون مشعوراً به أو لم يكن، ويعود الكلام.

قلت: إذا أدرك ذلك المعجون عَلم أنّه ذات ما وحقيقة ما، أمَّا ما حقيقة تلك الذات فغير معلومة له، وإذا كان كذلك نقول: لِمَ قلتم بأنَّه إذا كان غير مشعور به علىٰ الحقيقة

---

(١) هذا التخلُّص الجُملي من الإشكال الوارد أخذه الشارح الفاضل من نهاية العقول ص١١٣، وختم الإمام الكلام هناك بقوله: (وهذا ممّا قد التزمه بعض المحققين، وإن كان فيه أيضاً غموض). ومن الإمام الرازي أيضاً استفاد العلامة الحلّي ما ذكره في نهاية المرام ٢/ ٧٠، حين قال: (فلم يبق المَخلَص إلا بأن تُجعل التعريفات الحدّية والرّسميّة عبارة عن تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالاً، لكن لا يبقىٰ فرق بين الحدّ والرسم؛ لأنّ الاسم ربما وضع بإزاء ما يعقل، فإذا وضع اسم العلم بإزاء أمر ما يؤثر في العالمية، فمن ذكر في تعريف العلم هذا فقد حدّه).

والفقير لم يعرف المقصود من قولهم: وهذا مما قد التزمه بعض المحققين، إلا أنني أقول: ذهب شمس الدين الخسروشاهي إلىٰ أنّ الحد هو شرح ما دلّ اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال، وبهذا كان يجيب علىٰ إشكال أستاذه الفخر في إبطال التعريفات وأنّه لا شيء من التصورات بمكتسب، وتبع الخسروشاهي تلميذُه الإمام القرافي في بعض كتبه. انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٥، نفائس الأصول ص١١٢١.

(٢) منه، أي: من البعض المعلوم من المعجون. أو غيره، أي: أو غير البعض المعلوم من المعجون.

وكان معلوم الثبوت ومعلوم منه أنَّه ذات ما.. لا يمكن طلبه؟ لا بدَّ لهذا من دليل.

وقد حُكي عن بعض الأَئِمّةِ إِشكالٌ حسن علىٰ هذا الدَّليل، وهو أنّه قال: إِنَّ صِدقَ إِحدىٰ مقدمات هذا الدَّليل يوجب كذبَ مقدمةٍ منها فيكون باطلاً، بيانه هو أنّه إِذا صدق قولنا: (كلّ ما هو مشعور به فهو غير ممكن الطلب)[1] صدق قولنا: (كلّ ما هو ممكن الطلب فهو غير مشعور) بطريق عكس النقيض، فيصدق عكسه المستوي وهو أنّ (بعضَ ما هو غير مشعور فهو ممكن الطلب)، ويلزم من صدقِ ذلك كذب المقدِّمة الأخرىٰ وهي أَنَّ (كلّ ما هو غير مشعور فهو مستحيل الطلب).

وحَلُّه هو أنّا نركّب الحجّة هكذا فنقول: (كلُّ تصوّر فهو إِمَّا تصوّر مشعور به أَو تصوّر غير مشعور به، وكلّ تصوّر مشعور به يستحيل طلبه، وكلّ تصوّر غير مشعورٍ به يستحيل طلبه، فكلّ تصوّر يستحيل طلبه).

وقولنا: (كلّ تصوّر مشعور به يستحيل طلبه)، يلزمه[2]: (كلّ ما ليس يستحيل طلبه ليس تصوراً مشعوراً به)، فيلزمه[3]: (بعض ما ليس تصوّراً مشعوراً به ليس[4] يستحيل طلبه)، وذلك لا يناقض قولنا: (كلّ تصور غير مشعور به يستحيل طلبه).

وأَمّا الوجه الثاني فنقول أَوّلاً: القسمة غير منحصرة وذلك لأَنَّه يقال: أَو بما تركب من النفس والخارج، أَو بما تركّب من النفس والداخل، أَو بما تركّب من النفس والداخل والخارج، إِلىٰ غير ذلك.

فإِن قلت: إِنّما لم تذكر هذه الأَقسام لاستحالتها.

قلت: وكان من حقه أَيضاً أَن لا يذكر تعريف الشيء بنفسه لاستحالته.

---

(١) ص: فهو ممكن الطلب.

(٢) بعكس النقيض.

(٣) بالعكس المستوي.

(٤) ص: - ليس.

سلّمنا الحصر، لكن لِمَ قلتم بأَنَّ تعريفَ الشيءِ بجميع أَجزائِه محال؟ بيانه هو أَنَّ تعريف الشيء بمجموع أَجزائه يحتمل أموراً ثلاثة، فإِنَّه إِمَّا أن يقال: نُعرِّفها بمجموع الأَجزاء من حيث هو مجموع، أَو يقال: نُعرِّفها بكل فرد فرد من تلك الأَجزاء، أَو يقال: نُعرِّفها بمجموع الأَجزاء لا من حيث إِنَّه مجموع، بل من حيث ذكر كلّ واحد واحد من تلك الأَجزاء على التفصيل، على معنى أَنَّ العلم بالمحدود يحصل عقيب ذكر الأَجزاء على سبيل التفصيل.

إذا عرفت هذا فنقول: أَمّا الأَوَّل والثاني فلا شك في بطلانهما، وأَمّا الثَّالث فلمَ قلتم بِأَنَّه محال؟ لا بدَّ له من دليل.

قوله: بأنَّ التعريف بالوصف الخارجي يفضي إلى الدور.

قلنا: لا نسلّم، غايته أَن يقال: إِنَّ من شرط التعريف بالوصف الخارجي كون ذلك الوصف ثابتاً للماهية، أَمَّا العلم بحصوله لها فليس بشرط، وحينئذٍ لا يلزم الدور[1]. وكذلك يمنع إفضاؤه إلى تقدّم[2] تصوّر ماهيات لا نهاية لها؛ إذ من الجائز أَن يكون العلم /٧/ بانتفائه عن مسمّىً ما يغايرها كافياً فيه فلِمَ قلتم إِنَّه ليس كذلك؟ لا بدَّ له من دليل.

---

(١) أقول: حاصله الفرق بين مقام الثبوت الذي يحكي مقام نفس الأمر من غير اعتبار معتبر، ومقام الإثبات التابع للإدراك العلمي، وبناء على هذا الفرق يقال: إنّ اختصاص الوصف الخارجي بالماهية في مقام الثبوت ونفس الأمر هو المصحّح لأن يكون معرِّفاً للماهية، سواء ثبت هذا الاختصاص في علمنا وإدراكنا أو لم يثبت، فالمعتبر في كون الوصف الخارجي معرِّفاً أَو لا هو أن ننظر في ثبوت الاختصاص واللزوم بين الماهية والوصف الخارجي في نفس الأمر، ثم ننظر في أنّه إذا أدركنا الوصف الخارجي فهل يوصلنا لإدراك الماهية ؟ فإن كان بحيث ينتقل الذهن بواسطة تصوره إلى تصور الماهية ولو بوجه ما كان هذا الوصف الخارجي معرّفاً للماهية بلا شك. وإن لم يكن بينهما اختصاص ولزوم في نفس الأمر بحيث ينتقل الذهن من الوصف الخارجي إلى الماهية فليس هو بمعرّف حينئذ.

راجع: شرح المواقف ١/ ١١٧.

(٢) ص: - تقدم.

وأَمّا قوله: بأنّ بطلان ما تقدّم من الأَقسام يقتضي بطلان ما يتركب من الداخل والخارج؛ فممنوع أَيضاً؛ إذ لا يلزم من عدم ثبوت الحكم لكلّ واحدٍ من أَجزاء الشيء على سبيل الانفراد عدم ثبوت ذلك الحكم للمجموع الحاصل من تلك الأَجزاء؛ أَلا ترى أَنَّ الحيوان وحده ليس بإنسان، وكذلك الناطق وحده ليس بإنسان، والحقيقة الحاصلة منهما هو الإنسان.

(المتن) التقسيم الثَّاني: التصديق إِمَّا أَن يكون مع الجزم أَو لا مع الجزم.

أَمّا القسم الأَول فهو على أقسام:

أَحدها: التصديق الجازم الذي لا يكون مطابقاً وهو الجهل. وثانيها: التصديق الجازم المطابق لمحض التقليد، وهو كاعتقاد المقلد. وثالثها: التصديق الجازم المستفاد من إدراك إِحدى الحواس الخمس، كعلمنا بإحراق النار وإشراق الشمس. ورابعها: التصديق الجازم المستفاد من بديهة العقل، كقولنا: النفي والإِثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وخامسها: التصديق الجازم المستفاد من الدليل.

أَمّا القسم الثاني وهو التصديق العاري عن الجزم، فالراجح هو الظن، والمساوي هو الشك، والمرجوح هو الوهم.

(الشرح) لـمَّا فرغ من التقسيم الأَوَّل شرع في التقسيم الثَّاني وهو مختصّ بالتصديقات[1]، ووجه الحصر لهذه الأَقسام هو أَن نقول:

حكم الذهن بأَمرٍ على أَمرٍ إِمَّا أَن يكونَ جازماً أَو لا يكون، فإِن كان جازماً فإِمّا أَن يكونَ مطابقاً للمحكوم عليه أَو لا يكون، فإِن لم يكن مطابقاً فهو الجهل، وإِن كان مطابقاً فلا يخلو إِمَّا أَن يكون ذلك الحكم الجازم مستنداً إِلى مُوجِبٍ أَو لا يكون، فإِن لم يكن مستنداً إِلى مُوجِبٍ فهو التقليد المحض، وإِن كان مستنداً إِلى مُوجِبٍ فلا يخلو إِمَّا أَن يكون ذلك المُوجِبُ حِسِّيّاً أَو عقليّاً، فإِن كان حِسِّيّاً فهو العلم المستفاد من إحدى

(١) راجع: حاشية العلامة الدسوقي على شرح التهذيب للخبيصي ص٣٠، شرح الإِشارات ١/ ١٢١.

الحواسّ الخمسِ، كعلمنا بإحراقِ النّار وإشراق الشّمسِ، ويقرب منه العلم بالأمور الوجدانية كالألَم واللذة، وإن كان عقليّاً فإمّا أن يكون المُوجِبُ مجرد تصوّر طرفي القضية أو لا بدَّ من شيء آخر من القضايا، فالأوّل هو البديهيات، والثاني هو الذي يكون مستفاداً من الدَّليل، وهو المسمّىٰ بالنظريات. هذا إذا كان ذلك الحكم جازماً.

وأمَّا إذا لم يكن جازماً فهو علىٰ ثلاثة أقسام:

لأنَّه إمَّا أن يترجَّحَ وجوده علىٰ عدمه ظاهراً وهو **الظَّنّ الغالب**، ومثاله: حكم الذهن بنزول المطر عند حصول الغيم.

أو يترجَّحَ عدمه علىٰ وجوده ظاهراً فالحكم بوجوده يسمىٰ **وهماً**، ومثاله: الحكم بنزول المطر عند عدم الغيم.

أو لا يترجَّحَ لا جانب وجوده ولا جانب عدمه بل يتردد الذهن بين الطرفين فيسمىٰ ذلك **شَكّاً**، ومثاله: الحكم بأمرٍ يكون الذهن متردداً بين حصوله ولا حصوله بحيث لا يترجَّحُ أحدهما علىٰ الآخر[1].

---

(١) الظاهر من عبارة الفاضل الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ اعتبار الظنّ رجحان وجود الحكم، والوهم رجحان عدمه، والشك عدم ترجح أحدهما.. هذا إن أرجعنا الضمير في قوله (إما أن يترجح وجوده..) إلىٰ نفس الحكم، وأمّا إن أرجعناه للمحكوم عليه كما قد يبدو من الأمثلة الموردة فالظن حينئذ ترجح وجود المحكوم عليه، والوهم ترجح عدمه، والشك هو التردد بينهما..

وكلا الأمرين محلّ تأمّل.. إذ النظر في هذه القسمة إلىٰ درجة القوة التصديقية في ترجيح أحد طرفي الوقوع واللاوقوع لقضيّة ما، فمثلاً إن قلنا: كلّ (أ) (ب)، فنحن هنا -باعتبار كون الحكم ظنّيّاً أو وهمياً أو شكياً- لا ننظر إلىٰ أنّ الحكم هل هو راجح الوجود أو العدم، ولا أنَّ المحكوم عليه في الخارج راجح الوجود أو العدم، بل ننظر إلىٰ أنّ الحاكم أو صاحب التصديق هل يعتقد هذه القضية بقوة شديدة إلا أنّها لا تبلغ اليقين أو أنّه يعتقدها بضعف وتذبذب، أو أنّه متصوّر لها وغيرقادر علىٰ الحكم أصلاً بل متردد بين أن يحكم أو لا، فالأول هو الظن، والثاني هو الوهم، والثالث هو الشك. وأنت تلاحظ أنّ قوّة الاعتقاد وضعفه لا علاقة لها بأصل وجود الحكم من عدمه، ولا علاقة لها أيضاً بكون المحكوم عليه راجح الوجود أو العدم في الواقع ونفس الأمر، فإنّك قد تظنّ نزول المطر والغيم معدوم، وقد تتوهم عدم نزوله والغيم موجوداً. إلا أنّه يمكن القول بأنَّ إرجاع الضمير إلىٰ المحكوم عليه بعيد. =

فهذا ما يتعلق بتفسير ما في الكتاب من هذا الموضع، وفيه إشكال:

وهو أَنَّ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قَسَّمَ العلمَ إلىٰ التَّصوّر والتصديق حيث قال: العلم إِمَّا تصوّر وإِمّا تصديق، فيكون العلم داخلاً فيهما دخول الجنس في النوع، فكيف يمكنه مع ذلك أَن يُقَسِّمَ التّصديقَ الجازمَ إلىٰ الجهل وإلىٰ غيره من الأَقسام المذكورة؟

وجوابه: أَنَّ كلّ واحد من العلم والتصديق أَعَمُّ من الآخر من وجه وأَخَصُّ من وجه، وإذا كان كذلك لا يلزم أن يكونَ العلمُ صادقاً علىٰ كلّ تصديق فلا يتوجَّه الإشكال.

(المتن) المسأَلة الثانية: لا بد من الاعتراف بوجود تصورات بديهية وتصديقات بديهية؛ إذ لو كانت بأَسرها كسبية لافتقر اكتسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات أُخر عليها، ويلزم إمّا التسلسل وإِمّا الدور وهما محالان.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في حد العلم، والمختار عندنا أَنّه غني عن التعريف لأَنَّ كل أَحد يعلم بالضرورة كونه عالماً بأَنَّ النار محرقة وأَنَّ الشمس مشرقة، فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضرورياً وإِلا لامتنع أَن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضرورياً.

(الشرح) اعلم أَنَّ المصنِّف رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أَراد أَن يُبيِّنَ أَنَّ العلمَ أَوّليُّ التَّصوّر؛ فَقَدَّم مقدمةً ثم بنىٰ عليها هذا المطلوب.

أَمّا المُقدِّمة فهي أَنّه لا بدَّ من الاعتراف بوجود تصوّرات بديهيّة وتصديقات بديهيّة؛ إذ لو كانت بأَسرِها مكتسبة لزم منه إِمَّا الدّور إن كانت السلسلة واقعة في

= ولا يخفاك أنّ الشك في الحقيقة ليس بإدراك تصديقي، بل هو إدراك تصوري، إذ الشاك متصور لطرفي القضية لكنّه متردد في الحكم بوقوعها أو لا وقوعها، فلم يحصل تصديق وحكم أَصلاً، ولأَجل شبه الوهم بالشك من حيث ضعف الإدراك وتذبذبه قال بعضهم: هو تصور وليس بتصديق. فأُلحق كلٌّ من الوهم والشك بالإدراكات التصورية وانتفت عنهما النسب التصديقية، بخلاف الظن فهو إدراك تصوري وتصديقي، إذ الحكم فيه متحقق واقع وإن لم يكن بقوة اليقين، والله تعالىٰ وأَعلم.

موضوعات متناهية أو التسلسل المطلق إن كانت /٨/ واقعةً في موضوعاتٍ غيرِ متناهية، وهما محالان على ما سيأتي.

إذا عرفت هذا؛ فقد اختلف العلماء في معنى العلم وقد عرفت ذلك. والحقّ أنّه غَنِيٌّ عن التعريف على ما قررناه. وأمّا الدَّليل المذكور هاهنا في بيان أنّه أَوَّليّ فقد مَرَّ أيضاً تقريره مع ما فيه من الخلاف فلا نعيده ثانياً.

(المتن) المسألة الثالثة: النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن.

(الشرح) لـمّا فَرغَ من مباحث التَّصوّر والتصديق اللذين هما من مفردات النظر؛ شرع في مباحث النَّظَر؛ فبدأ أوّلاً بذكر حقيقة النظر، ثمّ أردفه ثانياً بذكر أحكامه.

أمّا حقيقة النَّظَر فهي عبارة عن ترتيب مقدّمات علميّة أو ظنيّة ليُتوصَّل بها إلى تحصيل علم أو ظنّ[1].

فقوله: ترتيب مقدّمات، فيه إشارة إلى العِلَّة الفاعليّة؛ فإنَّ الترتيبَ يُشعِرُ بِمُرتِّب وهو المراد من العِلَّة الفاعليّة، وهي التي تؤثّر في وجود الشيء.

وقوله: مقدمات علميّة أو ظنيّة، إشارة إلى العِلَّة الماديّة، وهي عبارة عن جزء الشيء الذي منه وجود ذلك الشيء بالقوّة، أي لا يلزم من وجودِه وجودُه بالفعل.

وأمّا نفس الترتيب وهيئته فهو إشارة إلى العِلَّة الصوريّة، وهي التي يلزم من وجودها وجود الفعل، وهذا هو الفرق بين العِلَّة الصوريّة والماديّة.

(١) وهو قريب من تعريف الشيخ أبي الحسين البصري كما نقله الملاحمي في المعتمد.

راجع في حد النظر والفكر: المحصّل ص٤٨، شرح المواقف ١/ ١٨٩، شرح المقاصد ١/ ٣٠، شرح الإرشاد للشيخ المقترح ١/ ١٠٩، شرح الإشارات والتنبيهات ١/ ١١٩، شرح الطوالع ص٧، المعتمد في أصول الدين للشيخ الملاحمي ص٢٩، الحواشي على شرح الخبيصي على التهذيب ص٥٣وما بعدها. وقد أفرد القاضي عبد الجبار لهذا المطلب المجلد الثاني عشر كاملاً من المغني، وَسَمَهُ بكتاب النظر والمعارف، وهو على طريقة المتقدمين، يحسن بطالب العلم أن يطلع عليه.

وأمّا قوله: لِيُتَوَصَّلَ بها إلىٰ تَحصِيل عِلمٍ أو ظَنٍّ ؛ فهو إشارة إلىٰ العِلَّة الغائيّة؛ فإنَّ الغرضَ من الدَّليل حصول التصديق بالمدلول، والعِلَّة الغائيّة هي التي لأجلها الشيء.

فثبت أنَّ الحدّ المذكور في الكتاب فيه إشارة إلىٰ العلل الأربعة، وكلُّ حَدٍّ يشتمل علىٰ هذه الأربعة كان أكمل الحدود وأتمّها.

فإن قيل: هذا التعريف عليه أسئِلة:

الأَوّل: أنَّ هذا الحَدّ قاصر؛ لأنَّه مختصّ بالنَّظر في التصديقات، وخرج عنه النَّظَر في التَّصوّرات، ومن شرط الحدّ أن يكون جامعاً مانعاً.

الثاني: أنَّ الدَّليل إنَّما يتركّب من مُقدِّمتَينِ لا أقلّ ولا أكثر، فلِمَ قال: (ترتيب مقدمات)، مع أنَّ هذا للجمع وأقلّ الجمع ثلاثة.

الثالث: أنَّ قوله: لِيُتَوَصَّلَ بها إلىٰ تَحصِيل عِلمٍ أو ظَنٍّ؛ إمَّا أن يقال: إنَّه جزء من التعريف لأجل التتميم أو لا يكون كذلك، والأوَّل باطل، أمَّا أوّلاً فلأنَّ ذلك ثمرة النَّظَر ومقصوده، فاستحال جعله جزءاً له، وأمّا ثانياً فلأنَّ النَّظَر علىٰ قسمين: أحدهما أن يوضع المطلوب أوّلاً، ثمَّ توضع المقدِّمات المنتجة له، والثاني أن تحصل تلك المقدِّمات من غير تكلّف طلبٍ كما يكون للنفوس القدسيّة، وما ذكره من التعريف لا يتناول ذلك النّوع من النَّظَر فيكون قاصراً. والثاني باطل أيضاً؛ لأنَّ ذكره يكون زيادة في الحَدّ فيختلّ به الفهم، وكلّ ما يَختلّ به الفهم لا يجوز ذكره في الحدود بالاتفاق.

الرابع: قد جعلتم النَّظَر عبارةً عن الترتيبِ المخصوصِ، فهذا الترتيب إن كان ضرورياً امتنع تعريفه، وإن كان نظرياً افتقر إلىٰ تعريف آخر ويتسلسل.

والجواب عن الأول: أنَّ مذهب المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو أنَّ التَّصوّرات كلَّها غير مكتسبة، وإذا كان كذلك فلا يمكن عنده وجود النَّظَر في اكتساب التَّصوّرات، فلا يكون الحدّ المذكور قاصراً.

ولقائل أن يقول: الرَّسم المذكور لإفادَةِ تصوّر النَّظَر اعتراف منه بكون بعض التَّصوّرات مكتسباً، وإذا كان كذلك لا يمكن أن يقال: التَّصوّر مطلقاً غير مكتسب

عنده، فيعود الكلام إلى أنَّ الحدَّ المذكورَ /٩/ قاصر، إلّا أن يقال: المذكور في معرض الحدّ ليس إلّا شرح اللّفظ، وليس الغرض منه تعريف الحقيقة، فله وجه.

وعن الثاني: أنَّ أقلّ الجمع اثنين لقوله تعالىٰ: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] مع أنَّ الضميرَ عائد إلىٰ اثنين، ولقوله تعالىٰ: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]. أو نقول: المراد منه أنواع النظر.

وعن الثالث: أنَّ قوله: لِيُتَوَصَّلَ بها إلىٰ تَحصِيل عِلمٍ أو ظَنٍّ؛ إنَّما ذكره للتّتميم، ولا يلزمُ أن يكون قاصراً لأنَّ ما ذكره تعريفٌ للنظرِ الاختياريّ، وهو أن يُوضعَ المطلوبُ أوّلاً ثمَّ تطلب المقدِّمات المنتِجة لَه، فأمّا وقوع المقدِّمات في الذّهن بغتةً من غيرِ طلبٍ فذلك نادر لا يلتفت إليه، والغالب ما قلناه.

وعن الرابع: إنّما يلزمُ ما ذكرتم أن لَو كانَ الغرضُ من التعريفِ المذكورِ استفادةُ حقيقةِ النظرِ، أمّا إذا كان الغرض منه تبديل لفظٍ بلفظٍ أوضحَ منه لا يرد ما ذكرتم.

والحقُّ هو أنَّ النَّظَر أمرٌ يجده العاقل من نفسِه حسب ما يجده من أَلِه ولذَّتِه، وإذا كان كذلك امتنعَ تعريفُه إلّا بتبديلِ لفظٍ بلفظٍ أوضحَ من الأوّلِ، فهذا ما في هذا التعريف.

واعلم أنَّ من العلماءِ من قال: النَّظرُ استحضار علومٍ أو ظنونٍ يتمكَّن المرء بها من تحصيلِ علوم أو ظنون أُخر، وهو خطأ؛ فإنَّ من استحضر علوماً أو ظنوناً فلا بدَّ وأن يكون متمكِّناً من تحصيل علوم أو ظنون أخر، ولا يكون ناظراً إذا لم يشرع في ترتيبها.

ومنهم من قال[1]: (النَّظرُ تردّد في أنحاءِ العلوم الضَّروريَّة)، وهو فاسدٌ.

أمّا أوّلاً: فَلِأنَّ التَّردُّدَ قد يُراد به الشكّ والحيرة، وقد يُراد به التَّرتيبُ الواقعُ بين التَّصديقات، فكان ذلك لفظاً مبهماً فلا يصحُّ استعماله في الحدود، وأمّا ثانياً فلأنّه

---

(١) قال إمام الحرمين في البرهان: (ولن يبلغ المرء مبلغ التحقيق في ذلك حتىٰ يعرف مذهبنا في حقيقة النظر، وسَنُبدي أنه تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها). راجعه: ١/ ٢٤، ونسبه الإمام القرافي في نفائس الأصول للقاضي ص٢١١.

يخرج عنه النَّظَر في المظنونات، ويخرج عنه أَيضاً النَّظَر في العلوم النظريَّة.

ومنهم من قال[1]: (إنَّه تجريد العقل عن الغفلات)، وهو من لوازمِ النَّظَر، وهو باطلٌ؛ لأنَّه قد يوجد بدونه، فإنَّ الإنسانَ قد يجرِّدُ نظرَه إلى حدوث العالم وعقلَه عن الغفلةِ عنه، ولم يتفكَّر في مقدِّمات الدَّليل ولا يسعىٰ في ترتيبها علىٰ وجهٍ ينتج المطلوبَ[2].

ومنهم[3] من فسَّره (بتحديق العقل نحو المعقول) وهو باطل؛ فإنَّ من حدَّقَ عقلَه نحو حدوث العالم من غير خوضٍ منه في دليلِه وفي ترتيب مقدِّماته لا يلزم منه أَن يكون ناظراً.

(المتن) مِثَاله إذا حضر فِي عقلنا أَنَّ هَذِه الخَشَبَة قد مسَّتها النَّار، وَحضر أَيْضاً أَنَّ كل خَشَبَة مسَّتها النَّار فَهِيَ محترقة، حصل من مَجْمُوع العلمين الأَوَّلين علم ثَالِث: أَنَّ هَذِه الخَشَبَة محترقة، فاستحضار العلمين الأَوَّلين لأَجل أَن يتَوَصَّل بهما إِلَى تَحْصِيل هَذَا العلم

---

(١) قال حجة الإسلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في المنخول: (ونهاية النظر تجريد العقل عن الغفلات لِما يعرض عليه، ومن فعل ذلك أدرك المعقول). راجعه ص٣٨.

(٢) قال العلامة الفاضل سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: (وفي كلام الإمام أنّ نظر البصيرة أشبه شيء بنظر البصر، فكما أنّ من يريد إدراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقته من جانب إلىٰ جانب إلىٰ أن يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره؛ كذلك من يريد إدراك شيء ببصيرته، يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقة عقله من شيء إلىٰ شيء إلىٰ أن تحصل له العلوم المرتبة المؤدية إلىٰ ذلك المطلوب، فمن ههنا يقال: النظر تجريد الذهن عن الغفلات، بمعنىٰ إخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن إشراق النور الإلهي الموجب لفيضان المطلوب، أو تحديق العقل نحو المعقولات طلباً لِما يعده لفيضان المطلوب عليه). وبهذا البيان تعلم أنّ حجة الإسلام لم يقصد تحديد النظر كما تقتضيه صناعة المتكلمين والمناطقة في التعريفات من التزام الضوابط التعريفية وشروطها فلا جرم كان تعريفه واسعاً. راجع شرح المقاصد ١/ ٣١.

(٣) قال الإمام القرافي في نفائس الأصول ص٢١١ : (وقال الأستاذ الإسفراييني: هو تحديق الذهن إلىٰ جهة الضروريات). قلت: وهو قريب المعنىٰ مما نقله ابن التلمساني عن القاضي حيث نقل عنه قوله: (هو التأمّل في حال المنظور فيه).

والذي نقله أكابر علماء الأصول كالإمام الآمدي والزركشي عن القاضي الباقلاني أنّه قال: النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً. وهذا التعريف رجحه ابن التلمساني بعدما نسبه لإمام الحرمين في الإرشاد. والصواب -والله أعلم- أنه للقاضي، وأن إمام الحرمين استفاده منه.

الثَّالِث هُوَ النّظر والفكر.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تحديد النَّظَر ذكر مثالاً له للتفهيم، وهو ظاهرٌ بَيّن بنفسه.

بقي هنا بحث: وهو أن يقال: قوله:فاستِحضار العِلمَينِ الأوّلَينِ لِأَجلِ أن يُتَوصَّلَ بهما إلىٰ تحصيل العلم الثّالث هو النظر، فيه نظر؛ وهو أنّه لو كان النَّظَر عبارة عن ذلك الاستحضار لكان كلّ من استحضر كلّ واحدة من المقدّمتين للتّوصُّل إلىٰ المطلوب من غير ترتيب فيهما -مثلما إذا جعل الصغرىٰ كبرىٰ والكبرىٰ صغرىٰ- وجب أن يكون ناظراً وليس كذلك، فظهر أَنَّ هذه العبارة قاصرة، فالعبارة المذكورة أَوّلاً أتمُّ من تلك العبارة.

ويمكن دفعه: بأَنَّ استحضارَ المقدِّمَتَين لِأَجل تحصيل النتيجة مع عدم الترتيب محال، إذ من ضرورة استحضارهما لأَجل هذا الغرض ثبوت الترتيب فيهما.

***

(المتن) المسأَلة الرابعة: النَّظَر قد يفيد العلم لِأَن من حضر فِي عقله أَنَّ العَالم متغير، وَحضر أَيْضاً أَنَّ كل متغير مُمكن، فمجموع هذَيْن العلمين يُفِيد العلم بِأَنَّ العَالم مُمكن، وَلَا معنى لقولنا: النّظر يُفِيد العلم.. إِلَّا هَذَا.

دَلِيل آخر: إبطَال النّظر إِمَّا أَن يكون بِالضَّرُورَةِ وَهُوَ بَاطِل؛ وَإِلَّا لما كَانَ مُخْتَلفاً فِيهِ بَين الْعُقَلَاء، أَو يكون بِالنّظرِ فَيلْزم مِنْهُ إبِطَال الشَّيْء بِنَفسِهِ وَهُوَ محَال.

احتج المنكرون فَقَالُوا: إِذا تفكرنا وَحصل عقيب ذَلِك الفِكر اعْتِقَاد فَعلِمنَا بكون ذَلِك الِاعْتِقَاد حقاً إِن كَانَ ضَرُورِيّاً وَجب أَن لَا يخْتَلف العقلاء فِيهِ وَلَيْسَ كَذَلِك، وَإِن كَانَ نظرياً افْتقر ذلك إلى نظر آخر وَلزِمَ التسلسل، وهو محال.

وَالجَوَاب أَنّه ضَرُورِيّ، فَإِنَّ كلّ مَن أَتَى بِالنّظرِ على الوَجْه الصَّحِيح علم بِالضَّرُورَةِ كَون ذَلِك الِاعْتِقَاد حَقاً.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تعريف النَّظَر شرع في / ١٠/ بيانِ أَنَّ النَّظَر مفيد للعلم[1]، وقبل الخوض في الدلالة عليه لا بدَّ من نقل مذاهب الناس فيه فنقول:

ذهبت السُّمَنيَّة إلىٰ إنكاره مطلقاً، وقالوا: لا نعلم شيئاً إِلّا بالحس، ومنهم من قال: لا نعلم شيئاً إِلّا بالحسِّ أو الخبر المتواتر، ومنهم من قال: لا نعلم شيئاً إِلّا بالحسّ والخبر المتواتر وضرورة العقل.

وصارت الإِماميّة إلىٰ أنّه لا يُعلم شيء في الأصول والفروع إِلّا بقول الإمام، وأمّا النَّظَر فلا اعتماد عليه.

ومنهم من أثبت النَّظَر في الأصول دون الفروع وهو اختيار النَّظَّام.

ومنهم من عكس ذلك وهو اختيار أصحاب أحمد بن حنبل رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

والذي ذهب إليه السواد الأعظمُ أَنَّ النَّظَر طريق إلىٰ العلم في الأصول، وهو معتبر أيضاً في الفروع إذا لم نجد في الواقعة نَصّاً.

واعلم أَنَّ المصَنِّفَ رَحِمَهُ اللَّهُ احتج في هذا الكتاب علىٰ كون النَّظَر مفيداً للعلم بحجتين:

الحجة الأولىٰ: هي أَنَّ كلّ من حضر في عقله[2] أَنَّ (العالَمَ متغيّرٌ)، وحَضَرَ أيضاً أَنَّ (كلَّ مُتَغَيِّرٍ ممكن)، فمجموع هذين العِلمَينِ يستلزم العِلمَ بأَنَّ (العالَمَ ممكن)، ولا نعني بقولنا: (النَّظَر يفيد العلم) إِلّا هذا القدر.

الحجة الثانية: لو كان القول بالنَّظَرِ باطلاً لكان بطلانه إِمّا أن يكون معلوماً بالضَّرورة أو بالنظر، والقسمان باطلان؛ فبطل القول بفساد النَّظَر، فيكون النَّظَر حقاً.

---

(١) راجع: المحصّل ص٤٩، نهاية العقول ص١٧٩، كشف المراد ص٢١٧، المعتمد في أصول الدين ص٥١، شرح المواقف ١/ ٢٠٧، شرح المقاصد ١/ ٣٣.

(٢) ل: قلبه.

أَمَّا أَنَّه غير معلوم البطلان بالضرورة فذلك ظاهر؛ إذ لو كان بطلانه معلوماً بالضرورة لما ذهب كثير من العقلاء إلىٰ صِحَّته وإفادَتِه للعلم، وأَمّا أَنَّ بطلانَه غيرُ معلومٍ بالنَّظَرِ فلأنّه يلزم منه إبطال الشيء بنفسه.

فإن قيل علىٰ الأَوَّل: لا نسلِّمُ أَنَّ مجموعَ العِلمَينِ المَذكورَينِ مستلزم للعلم بالنتيجة، ثمَّ نقول: إن ادعيتم أَنَّ ذلك الاستلزام ضروريٌّ فذلك باطل إجماعاً؛ فإنَّ الأشاعرةَ اتفقوا علىٰ أَنَّ العلم عقيب النَّظَر إِنَّما يحصل بخلق الله لا تأثير للمقدمتين فيه. وأَمّا الفلاسفة فعندهم الأَنظار أسباب مُعِدَّة لصيرورةِ النَّفسِ الناطقةِ مستعدةً لتلك العلوم، فأَمَّا حصول تلك العلوم فإنّما يكون من العقل الفَعَّال، وإن أثبتُّم ذلك الاستلزام بِنَظَرٍ آخر فيعود الكلام في استلزام ذلك النَّظَر له ويتسلسل.

وعلىٰ الثاني:[1] أنّه متعارض في نفسه؛ فإنَّ الخصمَ يقول: العلم بصحَّةِ النَّظَر إِمَّا أَن يكون معلوماً بالضرورة أَو بالنظر، والأَوَّل باطل وإلّا لما اختلف العقلاء فيه، والثاني باطل أيضاً لأَنّه يؤَدِّي إلىٰ إثباتِ الشيءِ بنفسِهِ.

سلّمنا صِحَّة ما ذكرتموه، لكن هنا ما يأباه، وبيانه من وجوه:

الأَوَّل، وهو المذكور في الكتاب: أَنّا إذا تَفَكَّرنا في شيءٍ وحصل لنا عقيب ذلك علم فَعلِمْنَا بحقِّيَّة ذلك الاعتقاد لا يخلو إِمَّا أَن يكونَ ضروريّاً أَو نَظَريّاً، والأَوَّل باطل وإلّا لما اختلف العقلاء فيه، والثاني أَيضاً باطل لأَنّه يُفضي إلىٰ التسلسل.

الثاني: أَنَّ النَّاظِرَ لا بدّ له من مطلوب، فذلك المطلوب إن كان معلوماً له فلا فائدة في طلبه، وإلا فإذا وجده كيف يعرف أَنّه مطلوبه؟

الثالث: أَنَّ إفادةَ النَّظَر للعلم إِمَّا أَن تتوقَّفَ علىٰ الشعور بِدلالةِ الدَّليل علىٰ ذلك المدلول أَو لا تتوقف، والأَوَّل يُوجب الدَّور والثاني باطل أَيضاً؛ لأَنَّ الدَّليل إذا اعتبر

---

(١) في هامش ل: [وعلىٰ الثّاني أيضاً أنّه لا يلزم من هذا ما تصدىٰ لإثبات كون النَّظَر مفيداً للعلم في الجملة بل الذي يلزم منه عدم الدَّليل علىٰ أَنَّ النَّظَر لا يفيد العلم ، لكن لا يلزم منه كونه مفيداً للعلم لأَنَّ عدم الدَّليل علىٰ أحد النقيضين لا يكون دليلاً علىٰ النقيض الآخر].

من غير وجه دلالة على المدلول كان ذلك أجنبياً عن المدلول[1] ومنقطعاً عنه، فلا يلزم من العلم به العلم بالشيء فلا يكون / ١١/ دليلاً.

الرابع: النَّظَر لو كان مفيداً للعلمِ لكان نظر مخالفينا في أدِلَّتنا يفيدهم العلم، ولَمَّا لم يكن كذلك علمنا أَنَّ النَّظر لا يفيد العلم، والله أعلم.

والجواب عمّا ذكروه من حيث الإجمال والتفصيل:

أَمَّا من حيث الإجمال فهو أن نقول: هذه الكلمات التي ذكرتموها تارةً في الاعتراض وتارةً في الاستدلال، هل أفادتكم علماً بفساد دليلنا وبصحَّة مذهبكم أم لا؟

فإن أَفادتكم ذلك فقد ظهر أَنَّ النَّظَرَ أفاد العلم في الجملة، وذلك يناقض قولكم: إِنَّه لا يفيد العلم أصلاً، وإن لم يُفدكم شيئاً فقد اعترفتم بسقوطها.

لا يقال: غرضنا من هذا معارضة كلماتكم الفاسدة بكلمات فاسدة حتى يتساقطان.

لأَنَّا نقول: معارضة الفاسد بالفاسد هل أفادتكم العلمَ بسقوطهما أم لا؟ فإن أَفادتكم ذلك فقد اعترفتم بكون النَّظَر مفيداً للعلم، وإن لم يفدكم ذلك فقد اعترفتم بأَنَّه لا فائدة في شيءٍ مما ذكرتموه.

وأَمَّا من حيث التفصيل فنقول:

أَمَّا قولكم: لِمَ قلتم بأَنَّ مجموع العِلمَينِ المذكورَينِ يستلزم العلمَ بالنتيجة.

قلنا: لأَنَّه متى حَصل[2] العلم بالمقدّمتين وبصحَّةِ ترتيبهما وبلزوم المطلوب عنهما حصل العلم بالمطلوب بالضرورة، فكلّ من تَصوَّر النَّظَر على هذا الوجه علم بالضرورة إفضاؤه إلى العلم.

---

(١) ص: الدليل.

(٢) ل: لأنه من حصَّل.

وأمّا ما ذكروه من الإجماع لبطلان دعوىٰ الضرورة في ذلك الاستلزام؛ فممنوع. غايته أن يقال: إنَّ من مذهب الأشعري أنَّ حصولَ العلمِ عَقِيبَ النَّظَر بإجراء العادة، إلّا أنَّ جمهور أَصحابه يقولون: النَّظَر الصحيح يَتَضمَّن العلم، وفَسَّروا التضمُّن بملازمة العلم للنظر الصَّحيح، وفسَّروا النظر بالتردد في أنحاء العلوم الضرورية، فنحن نقول بهذه الملازمة. وأمّا المعتزلة فهم أيضاً معترفون بذلك الاستلزام، غايته أنّهم أثبتوا أمراً آخر وراء الاستلزام وهو التولّد.

وأَمّا المعارضة للحجة الثانية بمثلها: فقد أجابَ الإمامُ الجوينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ فقال: نَفيُ الشيء بنفسه متناقض، أَمّا إثبات الشيء بنفسه فليس بمتناقض[1].

وفيه نظر، لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّ إثبات الشيء بنفسه متناقض أيضاً؛ لأنّه من حيث إنَّه مطلوب وجب أَلّا يكونَ حاصلاً، ومن حيثُ إنَّه آلة الطَّلب وجبَ أن يكونَ حاصلاً في الحال، وذلك متناقض، فظهر أَنَّ نفيَ النَّظَرِ بالنَّظرِ وإثبات النَّظَر بالنَّظر متناقض[2].

وأَمّا الوجه الأَوَّل فجوابه أَن نقول: العلم الحاصل عقيب النَّظَر ضروريّ.

وتقريره أَن نقول: هنا مجموعُ علومٍ أربعة: أحدها: العلم الضروريُّ بالمقدِّمات المرتّبة. والثاني: العلم الضروريُّ بصحَّة ترتيبِ تلك المقدِّمات. والثالث: العلمُ الضروريُّ بلزوم النتيجة عن تلك المقدِّمات. الرابع: العلم بصحَّة ما عُلم لزومه من الأمور التي علم صحَّتها بالضرورة. فنقول: كلّ من حصلت له هذه العلوم الأربعة حصل له العلم بالمطلوب.

وأَمّا قوله: لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه.

---

(١) قال إمام الحرمين في الإرشاد: (ثم نقول: لا بُعد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعلم يُعلم العلم، كما به يعلم سائر المعلومات).

راجع: الإرشاد ص٧، الإسعاد شرح الإرشاد لابن بزيزة ص٧٨، شرح الإرشاد للشيخ المقترح ١/ ١١٧، شرح المواقف ١/ ٢١٣.

(٢) راجع نهاية العقول ص١٩٠.

قلنا: العاقل إِنَّما يخالف فيه إذا لم يعلم حقيقة النَّظَر الذي نَدَّعي إفضاءَه إلىٰ العلم، أَمَّا لو وقف عليه لا ينازع فيه أصلاً، ويجوز من العقلاء الاختلاف في الأمور الضَّروريَّة إذا لم يتصوروا حقيقة ما أُريد منها.

وأَمَّا الوجه الثَّاني فجوابه أَن نقول: لِمَ لا يجوز أَن يكونَ معلومَ التَّصوّر مجهولَ التصديق، والمطلوب هو التصديق، فإذا وجده / ١٢/ مَيَّزه عن غيره بالتَّصوّر المعلوم.

وأَمَّا الوجه الثَّالث فجوابه: أَنَّ إفادةَ النَّظَرِ للعلم لا تتوقف علىٰ العلم بدلالة الدَّليل علىٰ المدلول، ولكن تتوقف علىٰ وجه دلالة الدَّليل علىٰ المدلول، وفَرْقٌ بين نفس الدلالة وبين وجه الدلالة، ومثاله: دلالة العالَمَ علىٰ الصانع، فإِنَّه بحالٍ يلزم من ثبوتِه ثبوتُ العلمِ بالصانع، وهذا أَمرٌ إِضافيّ، فالعلم لا محالة مسبوق بالعلم بالمضَافَين. أَمَّا وجه دلالته علىٰ الصانع فهو الإمكان، والعلم به غير مسبوق بالعلم بالمضَافَين، فإذن هو غير مسبوق بالعلم بالصانع، بل يجب أَن يترتَّب عليه العلم بالصانع، وذلك لا يلزم منه محال.

وأَمَّا الوجه الرَّابع فجوابه: أَنَّ نظرهم في دليلنا إِنّما لا يفيدهم العلم لاعتقادهم أَنَّ بعض المقدِّمات التي أوردناها في الدَّليل فاسد، أَمَّا لو اعتقدوا صِحَّة كلّ المقدِّمات استحال منهم أَن لا يعترفوا بالمطلوب.

***

(المتن) المَسْأَلَة الخامِسَة: حَاصِل الكَلَام فِي النّظر هُوَ أَن يحصل فِي الذِّهْن علمَان، وهما يوجبان علماً آخر، فالتوصُّل بذلك الموجِب إِلَى ذَلِك الموجَب المطْلُوب هُوَ النّظر، وَذَلِكَ الموجِب هُوَ الدَّلِيل. فَنَقُول: ذَلِك الدَّلِيل إِمَّا أَن يكون هُوَ العلَّة، كالاستدلال بمماسّة النَّار على حصول الاحتراق. أَو المَعْلُول المسَاوِي له، كالاستدلال بِحُصُول الاحتراق على مماسة النَّار. أَو الِاسْتِدْلَال بِأَحد المعلولين على الآخر كالاستدلال بِحُصُول الإِشْرَاق على حُصُول الاحتراق فَإِنَّهُمَا معلولا عِلّة وَاحِدَة فِي الأَجْسَام السفلية وَهِي الطبيعة النارية.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِوَٱللَّهُعَنهُ من بيان حقيقة النَّظَر ومن كونه مفيداً للعلم، أرادَ أن يُبيِّنَ معنىٰ الدَّليل وأقسامه[1]، فقال: حاصل الكلام في النَّظَر هو أن يحصل في الذهن علم -أي: علم مخصوص وهو مجموع المقدمتين- هو يوجبُ علماً آخر مخصوصاً وهو العلم بالنتيجة، وهذا الكلام لا يستقيم علىٰ مذهب الأَشعري؛ إذ العلم بالنتيجة عنده إنَّما يحصل عقيبه علىٰ سبيل العادة، لا أنَّه موجب المقدمتين[2].

إذا عرفت هذا فنقول: التَّوصُّل بذلك الموجبِ الذي هو مجموع المقدمتين إلىٰ ذلك الموجَب المطلوب هو النظر[3]، وذلك الموجِبُ وهو مجموع المقدِّمتين هو الدَّليل؛ إذ لا معنىٰ للدَّليل إلّا الشيء الذي يمكن أن يُتوصَّل بصحيح النَّظَرِ به إلىٰ العلم بالمدلول، ومجموع المقدِّمتين بهذه المثابة، فيكون دليلاً علىٰ المطلوب.

وقد قيل في رسم الدَّليل: إنَّه هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول.

وهو مختلّ لوجوه:

الأَوَّل: أنّ التَّصديقات البديهيَّة هي بِحالَةٍ يلزم من العلم بمجرد تصوّر أَطرافها العلم بها، مع أَنَّ تصوّرَ أطرافها ليس بدليل علىٰ ثبوت تلك التصديقات.

الثَّاني: الدَّليل كما يكون دليلاً علىٰ وجود الشيء فكذلك قد يكون دليلاً علىٰ عدمه، وهو كالاستدلال بانتفاء اللازم علىٰ انتفاء الملزوم، وهذا الحدّ غيرُ متناولٍ لذلك القسم من الدَّليل فيكون قاصراً.

الثالث: الدَّليل قد يكون صحيحاً وقد يكون فاسداً، وهو ما ذَكَر إلّا تعريف الدَّليل الصحيح.

---

(١) راجع: المحصّل ص٦٦، أبكار الأفكار ١/ ١٨٨، التمهيد للباقلاني ص١٣.

(٢) ص: - المقدمتين.

(٣) في هامش ل: [وهذا الكلام فيه نظر؛ لأنّه جعل الفكر أوّلاً نفس ترتيب مقدِّمات علميَّة أو ظنيَّة ليُتوصَّل بها إلىٰ تحصيل علم أو ظنّ فيها، وهاهنا جعله نفس التوصّل بها إلىٰ غيرها فيكون ذلك تناقضاً صريحاً].

الرَّابع: النَّاظر إِذا وجد في مقابلةِ الدَّليل معارضاً قوياً ففي هذه الحالة يعلم وجود الدَّليل مع أنَّه لا يلزم من العلم بذلك الدَّليل العلم بمدلوله لوجود ما يعارضه.

ولنرجع إلى شرح ماذكره من أقسام الدَّليل وهي ثلاثة:

أَحدها: الاستدلال بالعِلَّة المُعيَّنةِ على المعلول المعيَّن كالاستدلال بمماسَّة النَّار على الاحتراق، إذ مماسَّة النَّار علّة للاحتراق.

وثانيها: الاستدلال بالمعلول المساوي على العِلَّة سواء كانت مطلقة مثل الاستدلال بوجود السخونة على مطلق المسخِّن، أمّا هذا المسخن فلا، أَو مُعيَّنة إن ثبت التَّساوي بدليل منفصل، مثاله: الاستدلال بالاحتراق على النَّار، لأنّا عَلِمنا بعقولنا أَنَّ الاحتراق مساوٍ لطبيعة النار، إِلّا أَنَّ هذا ما جاء من ذات العِلَّة والمعلول، بل عُلِمَ ذلك من أَمرٍ خارج /١٣/ عنهما، وهو ما تَقَرَّر في عقولنا أَنَّ الاحتراق لا يوجد إِلّا من النَّار.

وثالثها: الاستدلال بأَحد المعلولَين على الآخر كالاستدلال بحصول الإشراق على حصول الاحتراق أَو بالعكس، فإِنَّ كلّ واحدٍ من الإشراق والاحتراق معلولا عِلَّةٍ واحدة وهي الطبيعة النارية في عالم العناصر، وهو مركَّب من الاستدلال بالعِلَّةِ على المعلول وبالمعلول على العِلَّة[1]، بيانه هو أَن نقول: وجد إشراق في الأجسام المركبة من العناصر فيوجد فيها مماسَّة النَّار فيكون هذا استدلالاً بالمعلول على العِلَّة، ثم نقول: إِذا وجدت مماسَّة النَّار للأَجسام المركبة فيوجد الاحتراق فيكون هذا من قبيل الاستدلال بالعِلَّةِ على المعلول.

***

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: لَا بُد فِي طلب كل مَجْهُول من معلومَين متقدمَين. فَإِن من أَرَادَ أَن يعلم أَن العَالَم مُمكن فطريقه أَن يَقُول: العَالم متغير، وكل متغير مُمكن. وَأَيضاً فَلَمَّا كَانَ ثُبُوت ذَلِك المَحْمُول لذَلِك المَوْضُوع مَجْهُولاً فَلَا بُد من شَيْء يتوسطهما

---

(١) لعلّ الأَحسن أن يقال: وهو مركب من الاستدلال بالمعلول على العلة وبالعلة على المعلول، حتى يوافق الوضع الطبع، والمثال الذي ذكره لاحقاً يؤيد هذا.

بِحَيْثُ يكون ثُبُوت ذَلِك المَحْمُول لَهُ مَعْلُوماً وَيكون ثُبُوته لذَلِك المَوْضُوع مَعْلُوماً، فَحِينَئِذٍ يلْزم من حُصُولهما حُصُول ذَلِك المَطْلُوب، فَثَبت أَن كل مَطْلُوب مَجْهُول فلَا بُد لَهُ من معلومين متقدمين.

(الشرح) لـمّا بيّنَ معنىٰ الدَّليل وذكر أقسامه؛ بيّنَ كيفية الاستدلالِ بالدَّليل وذكرَ ما لا بدّ منه في الاستدلال[1].

اعلم أَنَّ كلّ مطلوبٍ مجهول فلا بدّ فيه من مُقدِّمتَينِ معلومَتَينِ لا أَزيدَ ولا أَنقص، أَمَّا أَنَّه لا بد فيه من مُقدِّمتَينِ فَلِوجهَين:

أحدهما: أَنَّا نَعلم بالضَّرورة أَنَّ مَن أَرادَ أَن يحصل له العلم بمطلوب لا بد له من طلب دليل يدلُّ عليه.

مثلاً: إِذا أَراد أَن يعلمَ إِمكان العالَمِ فلا بدَّ له أَوَّلاً من تحصيل مُقدِّمتَينِ يكون العلم بهما منتجاً لذلك المطلوب، وطريقه أَن نقول: (العالَم متغير) وهذا مشاهد، (وكُلُّ مُتَغيِّر ممكن) لأنَّه لو لم يكن ممكناً لكان إِمَّا واجباً أَو ممتنعاً، والأَوَّل محال وإلّا لاستحالَ تَغيُّره وعدمه، والثاني محال وإِلّا لاستحال وجوده.

فإِذا حصل العلم بهاتين المقدّمتين لزمه العلم بإمكان العالَم، فإِذن حصول العلم بِالمقدّمتين أَمرٌ لا بد منه للناظر في العلم بحصول مطلوبه.

الثَّاني: أَنَّ كلّ مطلوبٍ فَلا بدّ فيه من موضوع ومحمول، والمطلوب هو حصول ذلك المحمول لذلك الموضوع، فإذا كان ذلك الحصول مجهولاً فَلا بدَّ من ثالثٍ يُنسبان إليه انتساباً معلوماً لتصيرَ تلك النسبة المجهولة بواسطةِ النِّسبَتَينِ المعلومَتَينِ معلومةً، وحينئذٍ يحصل من انتسابهما إليه مقدمتان.

وأَمّا أَنّه لا يمكن الزيادة علىٰ المقدّمتين فَلِأَنّا متىٰ وجدنا شيئاً ينتسب الموصوف والصِّفة إِليه انتساباً يلزم من العلم به العلم بذلك الاتصاف، فحينئذٍ يحصل المطلوب لا محالة، فإِن لم

---

(١) راجع شرح المواقف ١/ ٢٨٥.

يحصل لم تكن المقدِّمتانِ قريبتين لإنتاج المطلوب بل بعيدتين، وذلك لا نزاع فيه.

(المتن) ثمَّ نقُول: إن كَانَا معلومَين على القطع كَانَت النتيجة قَطْعِيَّة، وَإِن كَانَ أَحدهمَا مظنوناً أَو كِلَاهُمَا كَانَت النتيجة ظنية؛ لِأَنّ الفَرْع لَا يكون أقوى من الأَصْل.

(الشرح) اعلم أَنَّ المقدّمتين المنتجتين للمطلوب حالهما لا يخلو عن ثلاثة أقسام:

إِمَّا أَن تكونَ كلّ واحدة منهما يقينيَّة أَو كلّ واحدة منهما ظنيَّة، أَو تكون إحداهما قطعيَّة والأخرىٰ ظنيَّة، فإِن كان الأَوَّل فالنتيجة لا مَحالةَ تكون يقينيَّة، ومثاله ما ذكره في أَوّل هذه المسأَلة[1].

وإِن كان كلّ واحدةٍ منهما ظنيَّة كانت النتيجة كذلك؛ لأَنَّ النتيجةَ المتفرِّعَةَ علىٰ المقدِّماتِ المظنونةِ أَولىٰ بأَن تكونَ مظنونةً، ومثاله أَن يقال: الحنطة ربويَّة فيلزم أَن يكون السفرجل رِبويّاً قياساً عليه.

وأَمَّا إِن كانت إحداهما ظنيَّة والأخرىٰ قطعيَّة فالنتيجة أَيضاً تكون ظنيَّةً ضرورةَ توقُّفها علىٰ المظنون[2]، ومثاله أَن تقول: السفرجل مطعوم وكلّ مطعوم رِبويّ.

(المتن) المسأَلة /١٤/ السابعة: النّظر فِي الشَّيْء يُنَافِيه العلم بِهِ؛ لِأَن النّظر طلب والطلب حال حُصُول المَطْلُوب محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من بيان حقيقة النَّظَر وكونه مفيداً للعلم وأَردَفَه ببيانِ الدَّليل وأَقسامه وبكيفيَّةِ الاستدلال بالدَّليل؛ عاد إِلىٰ ذكر بعض أَحكامِ النَّظَر، فبدأ بذكرِ أَضدادِ النَّظَر[3].

---

(١) يقصد المثال الذي ذكره الإمام الرازي في متن المسألة من دلالة تغير العالم علىٰ حدوثه.

(٢) وقد قالوا في العلم المنطقي: النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين.

(٣) راجع: المحصّل ص٥٣، شرح المواقف١/ ٢٤٨، الفصل الأول من باب أحكام النظر من الإرشاد، شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح ١/ ١٢٠.

إذا عرفت هذا فنقول: النَّظَرُ له ضِدّ من جنسه وضِدّ من غير جنسه:

أَمَّا الأَوَّل: فَلِأَنَّ النَّظَر في حدوث العالم وفي وَحدة الصانع لا يجتمعان في الذهن في حالة واحدة، ولا نعني بالتَّضادِّ إلّا هذا، وإلى ذلك ذهب القاضي أبو بكر.

وأَمَّا الثَّاني: وهو بيان أَنَّ للنظر ضِدّاً لا من جنسه فثابت؛ لأَنَّ العِلمَ بالشيء يضادّ النَّظَر فيه؛ لأَنّا لا نعني بالضِّدَّين إلّا ما يمتنع اجتماعهما معاً. والعلم بالشيء مع النَّظَر فيه كذلك؛ فإِنَّ النَّظَر طلب، وطلب الحاصل محال؛ فإِذن يمتنع أَن يكون ناظِراً حالَ كونِه عالِماً بالمنظور فيه.

(المتن) وينافيه الجهل المركب؛ لِأَنّ الجَاهِل يعْتَقد كَونه عَالماً بِهِ؛ وَذَلِكَ الاعتقاد يصرفهُ عَن الطّلب.

(الشرح) اعلم أَنَّ الجهلَ على قسمَين:

أَحدهما: الجهل البسيط، وهو عبارة عن عدم العلم بالأَمر من غير اعتقادٍ بصِحَّته. ويقال: هذا الجهل لا يختصُّ بالأَحياء بل هو ثابت أَيضاً للجمادات والحيوانات العاقلة.

وثانيهما: الجهل المركب، وهو عبارة عن الاعتقاد الجازم الغير المطابق، وهذا لا يُتصوَّر ثبوته لغير الحي.

وإِنَّما كان الأَوَّل بسيطاً والثاني مركباً؛ لأَنَّ الأَوَّلَ ليس إِلّا عدم العلم فقط، وأَمَّا الثاني فهو عبارة عن عدم العلم والاعتقاد الجازم الغير المطابق، فكان الأَوَّلُ بسيطاً بالنسبةِ إلى الثَّاني.

إذا عرفت هذا فنقول: الجهل بالمعنى الأَوَّل ينقسم إلى قسمَين:

الأَوَّل: أَن لا يكون المطلوب خاطراً بالبال ولا للإنسان به شعور أَلبتةَ، والنَّظَر مع هذا الجهل أَيضاً مِمَّا لا يجتمعان؛ لأَنَّ النَّظَر طلبٌ، وطلبُ ما لا شعور به محال.

والقسم الثَّاني: أَن يكون شاعراً به لكنَّه يكون شاكّاً في ثبوته ولا ثبوته، وقد

اختلفوا في أَنَّ الشكّ والظَّنَّ هل يضادّان[1] النَّظَر أم لا؟

فالمنقول عن أَبي إِسحاق الإِسفرابيني رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ أَنَّ النَّظَر يضادّ الشكَّ والظَّنَّ، واحتجَّ عليه فقال: النَّاظر كالسَّائرِ والشَّاكّ كالواقفِ وبين السَّيرِ والوقوف تضادّ.

والحق أَنَّ النَّظَر لا يضادّ الشكّ لأَنَّ النَّاظرَ في أَمرٍ[2] ثبوتاً أَو انتفاءً في الأَغلب يكون شاكّاً إِلىٰ أَن يتمّ دليله، نعم.. اختلفوا في أَنَّ الشكَّ هو شرط للنظر أَم لا؟ فعند أَبي هاشم شرط، وعند القاضي ليس بشرط.

وأَمّا الجهل المركب فقد اتفقوا علىٰ مضادَّته للنَّظَر، قالوا: لأَنَّ الجاهلَ -بهذا التفسير- يعتقد أَنَّه عالِمٌ بالمطلوب وذلك يَصرِفه عن الطلب.

واختلفوا في أَنَّ امتناع اجتماع الجهل المركَّب مع النَّظَر هل هو أَمرٌ ذاتيٌّ مثل امتناع[3] اجتماع الحركة والسّكون، أَم ليس بذاتي مثل امتناع اجتماع الأَكلِ مع الامتلاء، فمنهم من قال: إِنَّه ذاتي لأَنَّ الشكَّ من لوازم النَّظَر وهو ينافي الاعتقاد الجازم لذاته. ومنهم من قال: إِنَّه ليس بذاتيّ؛ لأَنَّ الجاهلَ جهلاً مركباً قد يحاول النَّظَرَ لغرض الاستظهار.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: الصَّحِيح أَنَّ النظر يسْتَلْزم العلم بالنتيجة لِما ذكرنَا من أَنه مَعَ حُصُول تينك المقدمتين يمْتَنع أَن لَا يحصل العلم بالمطلوب إِلَّا أَنه غير مُؤثر فِيهِ؛ لأَنَّا سنقيم الدلالة على أَنَّ المؤثر لَيْسَ إِلَّا الوَاحِد، وَهُوَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

(الشرح) النّظر الصَّحيح إِذا تمَّ علىٰ سداده لا بدَّ أَن يحصل عقيبه العلم بالنتيجة إِذا لم يطرأ ضِدّ من أَضدادِه، إِمَّا عامّ كالمَوت والغشية، وإِمّا خاصّ كالغفلة والذّهول.

(١) الأصول الخطية: يضاد.

(٢) ف، ص: الأمر.

(٣) ل: - امتناع.

ثمَّ اختلفوا في حصول العلم عقيب النَّظَر الصحيح[1]، فمذهب الشَّيخ الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ أَنَّه يحصل عقيبه بإجراء العادة، ومذهب المصَنِّف أَنَّه يستعقبه وجوباً، وهو الذي اختاره في الكتاب، وإليه ذهب إمام الحرمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ، فعلىٰ القول الأَوَّل يجوز أَن يحصلَ النَّظَرُ الصَّحيح ولا يخلق الله للنَّاظرينَ العلمَ بالمنظورِ فيه، وعلىٰ مذهبِ المصنِّفِ لا يجوز ذلك.

وقد اضطرب رأي القاضي في ذلك، فتارةً يوافق الأَشعريَّ وتارة يقول: بين النَّظَر والعلم تلازم عقلي مثل تلازم الجوهر والعرض. وقد ذهبت المعتزلة إلىٰ أَنَّ النَّظَرَ يولِّدُ العلم، وذهبَ بعضُ الحُكَماءِ إلىٰ أَنَّ النَّظَر يوجبُ العلم إيجابَ العِلَّة معلولَها.

واحتجَّ الشيخ الأَشعريّ بأَنَّه لو كان علَّةً للعلم أَو ملازماً له أَو مولِّداً له وجب أَن لا يسبقه بالزمان لاستحالة كَونِ الشيءِ متولِّداً عن المعدوم أَو ملازماً له أَو معلولاً له؛ إذ لا يخفىٰ أَنَّ عند حصول العلم لا يبقىٰ النَّظَر، فثبت أَنَّه ليس بين النَّظَر والعلمِ ارتباط، وأَنَّ حصولَ العلمِ عقيبَه بإِجراء العادة.

وأَمَّا المصنِّف فقد احتج في الكتاب علىٰ صِحَّة مذهبه في أَنَّ النَّظَر مستلزم للعلم بالنتيجة بِأَنَّه متىٰ حصل العلمُ بالمقدّمتين المذكورَتَينِ استحالَ أَلّا يَحصلَ العلم بالمطلوب.

فيقال له: لِمَ قلتَ إِنَّه يمتنع أَلّا يحصلَ العلمُ بالمطلوب، إِن ادَّعيتَ فيه الضَّرورةَ فقد ادَّعيت الضَّرورة في محلِّ النِّزاع، وإِن ادَّعيت بالدَّليل فما الدَّليل علىٰ ذلك؟

وأَمَّا قوله: إِلّا أَنَّه غير مؤثر فيه -لأَنَّا سنقيم الدّلالة علىٰ أَنَّ المؤثرَ ليس إِلّا الواحد وهو الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ- فاعلم أَنَّ ذلك إِشارة إِلىٰ إِبطال مذهب المعتزلة في التولد، وإِبطال مذهب من ذهبَ إِليه مِن أَنَّ النَّظَر علَّة لوجوبِ العلمِ بالمدلول. وسيأتي إِن شاء الله تعالىٰ في شرح مسأَلة خلق الأَعمال ما يدلّ علىٰ أَنَّ المؤثِّرَ ليس إِلّا الله

(١) راجع: شرح صغرىٰ الصغرىٰ ص٦٦، المحصّل ص٦٠، كشف المراد ص٢١٩، شرح المواقف١/ ٢٤١، شرح الطوالع للأصفهاني ص٣١.

سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وحينئذٍ يبطل كلّ واحد من المذهبين.

فائدة مهمة

اختلفوا في أَنَّ العلمَ الحاصلَ عقيبَ النَّظَرِ هل هو مقدور للعبد ومكتسب له أم لا؟

فذهب جمهور أَصحابنا إلىٰ أَنَّه مقدور للعبد لأَنّه تعالىٰ أمرَ بالمعرفةِ حيث قال: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] وهي لا تحصل إلّا بالنَّظر، فيكون النّظر مقدوراً وإلّا لكان ذلك أمراً بما لا قدرة للعبد عليه، وهو باطل لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقال تعالىٰ في مدح العلماء: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وإنّما يُمدَح العالِمُ بما هو من كسبه وقدرته، وأَيضاً فلِأَنَّ كلّ ما دلّ علىٰ أَنَّ شيئاً من حركاتِنَا وسكناتنا مكتَسَبٌ لَنَا فهو بعينِه يدلّ علىٰ أَنَّ في العلوم ما هو مُكتَسَبٌ لنا.

وذهبَ بعضُهم[١] إلىٰ أَنَّ العبدَ يفعل بقدرته النَّظَرَ ثم الله تعالىٰ يخلق عقيبَه العلمَ، كما أَنَّ العبد يفعل الأَكلَ ثمَّ اللهُ تعالىٰ يخلقُ عقيبَه الشّبعَ، واستدلّوا علىٰ ذلك بأَن قالوا: من تمّم النَّظَرَ فلو أَراد أَن لا يحصلَ العلمُ له لم يتمكّن منه، ولو كان يكسبه لتمَكَّن من الإِقدامِ عليه والإِحجام عنه.

(المتن) المسأَلة التاسعة: الدَّلِيل إِمَّا أَن يكون مركباً من مُقَدمَات كلّهَا عقلية وَهذا مَوْجُود، أَو كلّهَا نقلية وَهَذَا محَال؛ لِأَنَّ إِحْدَى مُقَدمَات ذَلِك الدَّلِيل هُوَ كَون ذَلِك النَّقْل حجَّة، وَلَا يُمكن إِثْبَات النَّقْل بِالنَّقْلِ، أَو بَعْضهَا عَقْلِي وَبَعضهَا نقلي وَذَلِكَ مَوْجُود.

(الشرح) لـمّا فرغ من أَحكام النَّظَر عاد إلىٰ ذكر أَقسام الدَّليل وأَحكامه.

اعلم أَنَّ الدَّليل إِمَّا أَن يكونَ مركَّباً من مقدِّمات كلّها عقليَّة محضة، أَو كلّها نقليَّة محضة، أَو مركبة منهما[٢].

---

(١) أي بعض أصحابنا.

(٢) راجع: المحصّل ص٦٦، كشف المراد ص٢٢٢، شرح المواقف٢/ ٤٩.

أَمَّا الأَوَّل فموجود وهو قولك:العالَم متغيِّر وكلّ متغيِّر/ ١٦/ ممكن.

وأَمَّا الثَّاني فمستحيل الوجود؛ لأَنَّ من جملةِ مقدِّمات ذلك الدَّليل هو كون ذلك النَّقل حجةً، ولا يمكن إثبات النَّقل بالنَّقل وإلا لزم التسلسل، فإذن لا بدّ وأن يكون إِثبات كون ذلك النَّقل حجة بالعقل، فلم يكن الدَّليل نقليّاً صرفاً، وقد فرضناه كذلك هذا خلف.

وأَمَّا الثَّالث فهو أَيضاً موجود وهو مثل قولك: إنَّ الإِعادة ممكنةٌ والصَّادق قد أَخبر عنها، فوجب القول بوقوعها.

(المتن) ثمَّ الضَّابِط أَن كل مُقَدّمَة لَا يُمكن إِثْبَات النَّقْل إِلَّا بعد ثُبُوتهَا فَإِنَّهُ لَا يُمكن إِثْبَاتهَا بِالنَّقْلِ.

(الشرح) لـمّا بين أَنَّ الدَّليل ينقسم إِلىٰ ما يكون مركباً من مقدمات عقليَّة، وإلىٰ ما يكون مركباً من مقدمات سمعيّة، وبيّنَ أَنَّ هذا القسم غير موجود؛ أَرادَ أَن يذكرَ ضابطاً فيما لا يجوز إِثباته بالسَّمعِ، وفيما لا يجوز إِثباته إِلّا به أَو بالحسّ، وفيما يجوز إِثباته بهما فقال:

كلّ مقدمة لا يمكن إثبات النَّقل إِلّا بعد ثبوتها فإِنَّه لا يمكن إِثباتها بالنَّقل لامتناع الدور، ومثاله ما إِذا أَردنا أَن نعلمَ وجود الإِلهِ بقول الرَّسول فإِنَّ كونَه رسولاً موقوفٌ علىٰ وجودِ الإِله المُرسِلِ له والمُصَدِّقِ له، فلو استفدنا العلمَ بوجود الإِله من قوله -مع أَنَّ صدقَه موقوفٌ علىٰ وجود الإِله- لزم الدور.

(المتن) وكل مَا كَانَ إِخْبَاراً عَن وُقُوع مَا جَازَ وُقُوعه وَجَاز عَدمه فَإِنَّهُ لَا يُمكن مَعْرِفَته إِلَّا بالحس أَو بِالنَّقْلِ.

(الشرح) لـمّا فرغَ من ذكر ما لا يجوز الاستدلال عليه بالنَّقل شرع بعده في ذكر ما لا يُمكن إِثباته إِلّا بالنَّقل والحسّ، وهو كلّ ما كان جائز الوجود وجائز العدم فإِنّه لا حَظَّ للعقل فيه إِلّا الحكم بالجواز في طرفي الثبوت والانتفاء، فأَمَّا الجزم بالثبوت أَو

بالانتفاء فلا يقدر العقل عليه، فإذن طريق معرفته هو إمَّا النَّقل أو الحس، وذلك مثل قولنا: المطر نازل ببلدة كذا، أو قولنا: زيد في الدَّار أو ليس في الدار.

واعلم أنَّ النَّقل على قسمين: عامّ كالأمور العاديَّة، وخاصّ كالكتاب والسنَّة.

(المتن) وَمَا سوى هذَين القسمَيْنِ فَإِنَّهُ يُمكن إِثْبَاته بالدلائل العَقْلِيَّة والنقلية جميعاً.

(الشرح) لـمّا قَسَّم هذه الأمور أقساماً ثلاثة، وفرغ من القسمين السابقين، شرع في القسم الثَّالث:

وهو ما يجوز إثباته بالعقل والنَّقل جميعاً، ومثاله جواز رؤية الله تعالى في الدَّار الآخرة، فإنَّه يمكن إثباته بالدَّلائل العقليَّة والنَّقليَّة معاً، وكذلك مسألة وجوب شكر المنعم ووجوب النَّظَر.

وإنَّما قال: يمكن إثباته؛ لأنَّ ما هذا شأنه يجوز أن لا يوجد فيه ما يدلّ على ثبوته لا من حيث العقل ولا من حيث النَّقل، وذلك مثل قولك: القابل للشَّيء لا يخلو عنه أو عن ضدِّه، وربَّما لم يوجد في هذا القسم ما يدلّ عليه من حيث النَّقل[1]، ولكن يوجد منه ما يدلّ عليه من حيث العقل كقولنا: الظّلم قبيح لذاته والعدل حسن لذاته. وربَّما لم يوجد في هذا القسم ما يدلّ عليه من حيث العقل، ولكن يوجد ما يدل عليه من حيث النَّقل كإثبات السمع والبصر لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

***

(المتن) المسْأَلَة العَاشِرَة: قيل: الدَّلَائِل النقلية لَا تفِيد اليَقِين؛ لِأَنَّهَا مَبْنِيَّة على نقل اللُّغَات وَنقل النَّحْو والتصريف وَعدم الِاشْتِرَاك وَعدم المجَاز وَعدم الإِضْمَار وَعدم النَّقْل والتغيّر وَعدم التَّقْدِيم وَالتَّأْخِير وَعدم التَّخْصِيص وَعدم النّسخ، وَعلى عدم المعَارض العقلِيّ، وَلا شك أَنّ عدم هَذِه الأَشْيَاء مظنون لَا مَعْلُوم، وَالموْقُوف على المظنون

(١) ص: - وربما لم يوجد في هذا القسم ما يدل عليه من حيث النقل.

مظنون، وإذا ثَبت هَذَا.. ظهر أَنَّ الدَّلَائِل النقلية ظنية وَأَنَّ العَقْلِيَّة قَطعِيَّة وَالظَّن لَا يُعَارض القطع.

(الشرح) اختلفوا في أَنَّ الاستدلالَ بالدَّليلِ اللَّفظي هل يفيد اليقين أَم لا[1]؟

فمذهب الجمهور من أَصحابنا ومن المعتزلة أنَّه يفيده.

ومنهم من قال: الاستدلال بالخطاب لا يفيد القطع أَصلاً.

واختيار المصنِّف أَنَّه بمُجرَّدِه لا يفيد القطع ما لم تقترن به قرائن عشرة، وهي المذكورة في الكتاب.

القرينة الأولىٰ: صِحَّة نقل/ ١٧/ اللُّغات والنَّحو والتَّصريف، وذلك يتوقَّف إِمَّا علىٰ النَّقل المتواتر أَو علىٰ عِصمَةِ الرواة لنقل تلك اللّغات ولِنَقل الأَشعار؛ إذ المرجع في ثبوت النَّحو والتَّصريف ليس إِلّا الأَشعار العربيَّة، ولا يخفىٰ أَنَّهم ما كانوا بحيث يُقطع بعصمتهم[2] ولا بلغوا حَدَّ التَّواتر الموجِب لليقين.

القرينة الثانية: عدم الاشتراك، فإِنَّ بتقدير الاشتراك يجوز أَن يكونَ مراد الله تعالىٰ من الكلام غير هذا المعنىٰ الذي اعتقدناه، لكنَّ عدمَ الاشتراك ظنيّ.

القرينة الثالثة: عدم النَّقل، فإِنَّ بتقدير أَن تكون تلك اللَّفظة منقولة -إِمَّا من أَهل العُرف كما في الدابّة أَو من أَهل الشَّرعِ كالصلاة- إلىٰ معنىٰ آخر صار المراد منه محتملاً للمعنىٰ اللّغوي والمعنىٰ الشرعي، فلا يفيد اليقين في تعيين ما هو المراد منها.

الرابعة: عدم المجاز، فإِنَّ من الجائز أَن يكون المراد من اللّفظ مَجَازَه لا حقيقتَه، وحينئذٍ لا يحصل اليقين بتعيين أَحدهما، وعدم المجاز ظني.

---

(١) راجع: المحصّل ص٦٧، شرح المواقف ٢/ ٥١، كشف المراد ص٢٢٣.

(٢) ل: بعفتهم.

الخامسة: التّخصيص، فإِنَّه يحتمل أَن يكونَ المرادُ من اللّفظ بعض الأَشخاص دون البعض، أَو بعض الأَزمنة دون البعض.

السادسة: عدم الإِضمار، فإِنَّ بتقدير الإِضمار لا يكون المراد معناه الظاهر، ونفي الإضمارِ ظنيّ.

السابعة والثامنة: عدم التقديم والتأخير، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: ٧٧] فإِنَّه يحتمل أَن يكون المراد منه (اسجدوا واركعوا).

التاسعة: عدم النَّسخ، ولا يخفىٰ أَنَّه محتمل، وبتقدير وقوعه لا يكون الحكم ثابتاً.

العاشرة: عدم المعارض العقلي، إذ لو كان لكان أَرجح لأَنَّ الاحتمالات لا تعدوا عن أربعة أَقسام:

إِمَّا أَن يثبت مقتضىٰ كلّ واحد منهما وحينئذٍ يلزم الجمع بين النقيضين، ومثاله قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥] فالظَّاهر من هذه الآية كونه مستقرّاً علىٰ العرش، والدَّليل العقلي ينفي ذلك، فلو ثبت مقتضاهما معاً لزم اجتماع النقيضين.

وإِما أَن لا يثبت مقتضىٰ واحد منهما، وذلك يُوجِب ارتفاع النقيضين.

وإِما أَن يثبت مقتضىٰ النَّقل دون العقل، فيكون ذلك ترجيحاً للنَّقل علىٰ العقل وهو محال؛ لأَنَّ العقلَ أَصلٌ للنَّقل[1]، لأنّا لا نعرف صدقَ القائلِ بالنَّقل وإلا لزم إِمَّا الدور أَو التسلسل، فإذن لا طريق لتصديق النَّقل إِلّا بالعقل، فلو كذَّبنا العقلَ لكُنَّا قد كذَّبنا أَصلَ النَّقل، فيلزم منه تكذيب النَّقل ضرورةَ أَنَّ تكذيبَ الأَصل يستلزمُ تكذيبَ الفرع.

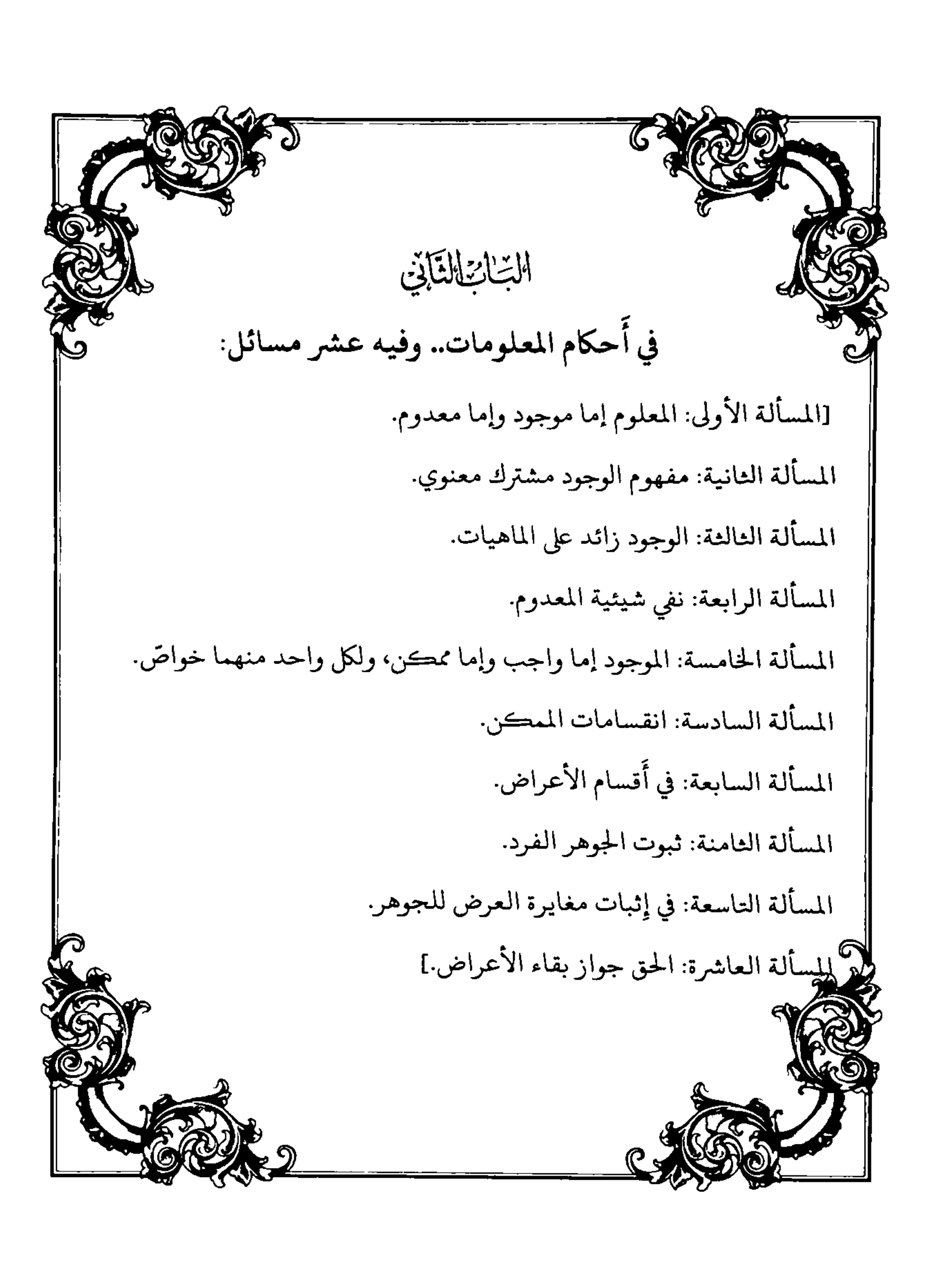
---

(١) ص: أصل النقل.

أَو يثبت مقتضىٰ العقل دون النَّقل، فيكون المعارض العقلي راجحاً وهو المطلوب.

فظهرَ أَنَّه لا بدَّ في كون النَّقل مفيداً لليقين من عدم هذه الأمور العشرة، ولا يخفىٰ أَنَّ عدم هذه الأمور مظنون، والموقوف علىٰ المظنون مظنون، فإِذن كون النَّقلِ بمجرَّدِه مفيدَاً لليقين أَمرٌ مظنون وهو المطلوب. ثمَّ مهما عَلِمنا بحصول القرائن سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أَو كانت منقولة إِلينا بالتواتر جزمنا بكونه مفيداً لليقين.





الباب الثاني

في أَحكام المعلومات.. وفيه عشر مسائل:

[المسألة الأولى: المعلوم إما موجود وإما معدوم.

المسألة الثانية: مفهوم الوجود مشترك معنوي.

المسألة الثالثة: الوجود زائد على الماهيات.

المسألة الرابعة: نفي شيئية المعدوم.

المسألة الخامسة: الموجود إما واجب وإما ممكن، ولكل واحد منهما خواصّ.

المسألة السادسة: انقسامات الممكن.

المسألة السابعة: في أَقسام الأعراض.

المسألة الثامنة: ثبوت الجوهر الفرد.

المسألة التاسعة: في إثبات مغايرة العرض للجوهر.

المسألة العاشرة: الحق جواز بقاء الأعراض.]

المسأَلة الأولى: صريح العقل حاكم بأَنَّ المعلوم إمَّا موجود وأَمّا معدوم[1].

(الشرح) اعلم أَنَّ من يثبت الحال من أَصحابِنا ومِن المعتزلة لا يسلّم انحصار المعلوم فيما ذكره المصنّف؛ وذلك لأَنَّ المعلومَ عند مثبتي الأَحوال إمَّا موجود وإمّا معدوم أَو لا موجود ولا معدوم، إلّا أَنَّ المصنّف فسَّر الموجود في بعض/ ١٨/ كتبه بما له تحقق وثبوت ما، والمعدومَ بما ليس له تحقق وثبوت أَصلاً، فعلى هذا يكون الحصر ثابتاً ضرورةً بين الموجود والمعدوم إذ لا واسطة بين تحقق الشيء وبين لا تحققه.

(المتن) وَهَذَا يدل على أَمريْن: الأَول: أَنَّ تصور مَاهِيَّة الوجود تصور بديهي؛ لِأَنَّ ذَلِك التَّصْدِيق البديهي مَوْقُوف على ذَلِك التَّصَوُّر، وَمَا يتَوَقَّف عَلَيْهِ البديهي أَولى أَن يكون بديهياً. وَالثَّانِي أَنَّ المَعْدُوم مَعْلُوم لِأَنَّ ذَلِك التَّصْدِيق البديهي موقوف على هَذَا التَّصَوُّر، فَلَو لم يكن هَذَا التَّصَوُّر حَاصِلاً لامتنع حُصُول ذَلِك التَّصْدِيق.

(الشرح) اعلم أَنَّ الناس اختلفوا في الوجود:

فقال قوم: إِنَّه ليس بأَوَّليِّ التَّصوّر، وحدّوه: بأنّه الذي يصحّ أَن يعلم ويخبر عنه، وربما قالوا: هو الذي يجب أَن يكون فاعلاً أَو منفعلاً.

وأَمّا العدم فقال قوم: إِنَّه غير مُتَصَوَّر أَصلاً.

وقال قوم: تَصَوُّر الوجود والعدم بديهيّ، وهو اختيار المصَنِّف.

واحتج على ذلك بأمرين:

---

(١) راجع: المحصّل ص٧٣، التمهيد للقاضي الباقلاني ص١٥، شرح المواقف ٢/ ٦٣، شرح الطوالع للأصفهاني ص٣٥، كشف المراد ص١٨.

أحدهما -وهو المذكور في الكتاب- أنَّ قولنا: المعلوم إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً تصديق بديهي، وهو موقوف على تصوّر الوجودِ، وما يتوقف عليه البديهيّ أولى أن يكونَ بديهيًّا، فالوجود أولى بأن يكون بديهيًّا.

واعلم أنَّ بهذا الدَّليل يمكنه أيضاً أن يستدلَّ على كون المعدوم[1] أوّليَّ التَّصوّر، إلّا أنَّه اقتصر على ادِّعاء كونه معلوماً حيث قال: إنَّ المعدوم معلوم لأنَّ ذلك التصديق موقوف على هذا التَّصوّر، وذلك يدلّ على كونه متصوَّراً.

والاعتراض على[2] ذلك الدَّليل هو أن يقال: قولك: ما يتوقف عليه البديهي لا بد أن يكون بديهياً، تريد به أنَّ الشعور به في الجملة لا بد أن يكونَ بديهيًّا، أو تريد به أنَّ ما يتوقف عليه التَّصديق البديهيُّ لا بد أن يكونَ معلومَ الحقيقةِ[3] بالبديهةِ؟ إن أردتَ به الأوَّل فمسلّم ولا نزاع فيه، إنَّما النزاع في أنَّ الوجود معلوم الحقيقة بالبديهة أو هو مكتسب، وإن أردت به الثَّاني فهذا ممنوع، وظاهر أنَّه ليس كذلك لِصوَر:

الأولى: أنَّا نعلم قطعاً وجود أنفسنا، والعلم بالنَّفس جزء من العلم بوجود نفسي، فيلزم على ما ذكره أن تكون حقيقة النفس معلومة بالبديهة وليس كذلك؛ فإنَّ العقلاء اختلفوا فيها اختلافاً لا يكاد ينضبط.

الصورة الثانية: نعلم بالبديهة أنَّ ذات الله تعالى إمَّا أن تكون عالمة بعلمٍ أو لا تكون، فيلزم على ما ذكره أن يكون العلمُ بحقيقته حاصلاً وهو محال، لا سيّما عند المصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ فإنَّ اختياره أنَّ حقيقته تعالى وتقدس غير معلومة للبشر.

---

(١) ص: كون العدم.

(٢) في هامش ل: [والاعتراض عليه أيضاً بأن قال: لا نسلّم أنَّ هذه القضية ضرورية إن ادعيت أنَّ تصوّر أجزائها جزء منها كما هو رأي الإمام ، ونسلّم إن لم يدّعي ذلك كما هو رأي الحكماء لكن لا يلزم أن يكون تصوّر الموجود والمعدوم ضرورياً لأنَّ التصديق البديهي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصوّر طرفيها كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما ، وإن كان كلّ منهما مكتسباً فإنَّ العلم بكون ممكن الوجود محتاجاً إلى موثر علم ضروري مع أنَّ تصوّر الممكن والحاجة والمؤثر ليس كذلك].

(٣) ص: - الحقيقة.

الصورة الثالثة: نعلم بالضرورة أَنَّ في المغناطيس خاصيةً تجذب الحديد وإِن كنَّا لا نعلمها.

الثاني في بيان أَنَّ الوجودَ أوليُّ التَّصوُّر: هو أَنَّ علم الإنسان بوجود نفسه بديهيّ، وهذا التصديق يتوقّف علىٰ تصوّر الوجود، وما يتوقف عليه البديهيّ أولىٰ بأَن يكون بديهيّاً. ويتوجّه عليه أَيضاً ما ذكرناه علىٰ الوجه الأَوَّل من غير فرق.

فإِن قيل: لِمَ لا يجوز أَن يكون علمُ الإِنسانِ بوجود نفسه مكتسباً؟

قلنا: هب أَنَّه مكتسب، لكن ذلك لا يقدح في المقصودِ؛ لأَنَّا ما لم نعرف وجود الدَّليلِ لا يمكننا أَن نستدلَّ به علىٰ وجود المدلول، ولا يمكن أَن يكون العلم بوجودِ كلّ دليلٍ مستفاداً من دليلٍ آخر، بل لا بدّ من الانتهاءِ إِلىٰ ما يكون العلم بوجودِه بديهيّاً فيكون تصوّر الوجودِ سابقاً عليه فيكون أَوليّاً.

واحتج من قال بأَنَّ الوجود غير أَوَّليٍّ بوجهين:

الأَوَّل: أَنَّ الوجود صفة تابعة للماهياتِ التي هي مكتسبة فلا يعقل بدونها، والتابع لغير الأَوَّلِيّ أَولىٰ أَن لا يكون أَوليّاً.

الثَّاني: لو كان الوجود أَوليّاً لكان كونه مشتركاً / ١٩/ وزائداً أَيضاً أَوليّاً لأَنَّ ذلك إِن كان عين[١] الوجودِ فظاهر، وإِن كان من لوازمِه والملزومُ علَّةُ اللازم، والعلمُ بالعلَّةِ علَّةٌ للعلمِ بالمعلولِ، فيلزم من تصوّره تصوّر لوازمه.

والجواب عن الأَوَّل: لا نسلِّم أَنَّ تعقّله تابع لتعقل غيره[٢]. ومع التسليمِ فما ذكرتموه مدفوعٌ أَيضاً؛ لأَنَّا بين أَمرين إِمَّا أَن نقول بأَنَّ تعقّلَ الوجودِ تابعٌ لتعقّلِ ماهيةٍ

---

(١) ل، ص: غير.

(٢) لنا في مقام الجواب عن الإِشكال الأَول ثلاث تفصيات: هذا أولها، وهو أَن نقول: نمنع كون تعقل الوجود تابعاً لتعقل غيره، فإِنّا ندعي أَنّه أَول الأَوائل، ولعلّ الشبهة دخلت عليكم لِما أَنكم تسمعون أَنّ الوجود صفة الماهية وعارضها، فنقول: لا يلزم من كون الشيء تابعاً لغيره في الواقع والوجود كونه تابعاً له في التصور، وإِن ادعيتموه فلا بد من دليل.

ما فقط وهو أوّليّ، ولكن يتوجه عليه أنَّ كونه ماهيةً ما من العوارضِ فيعود فيه الإشكال، أو نقول: تعقل بعض الماهياتِ المخصوصة أيضاً أوليّ، وهذا أولى[1].

وعن الثّاني أنَّ كونه مشتركاً وزائداً أمرٌ إضافيٌّ لا وجودَ له في الخارجِ، فلا تكون الماهيّة مقتضيةً لهما، أو يُلتزم[2] أنَّ ذلك أيضاً أوليّ، وأنّ ما يُذكَرُ في الموضعينِ من البراهينِ يجري مجرىٰ التنبيهات.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة: مُسَمّى الوجود مفهوم واحد مُشْتَرَك فِيهِ بَين كلّ الموجودات؛ لأَنَّا نقسم المَوْجُود إِلَى الوَاجِب والممكن، ومورد التَّقْسِيم مُشْتَرَك بَين القسمَيْنِ، أَلا ترى أَنه لَا يَصح أَن يُقَال: الإِنْسَان إِمَّا أَن يكون تركياً أَو يكون حجراً.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تقسيمِ المعلومِ إلىٰ الموجودِ والمعدومِ، ومن بيانِ ما يدلّ صحَّة هذا التقسيم عليه من كونِ الوجودِ بديهيّاً والعدم متصوَّراً؛ شرَع الآن في أحكام الوجود وأحكام العدم، فقدَّم أحكام الوجود، وبدأ بإثبات كونه وصفاً مشتركاً بين الماهيات[3].

واعلم أنَّ أكثر الحكماءِ ذهبوا إلىٰ أنَّ الوجود معنىً مشتركاً بين جميع الموجودات، وهو اختيار أكثر المعتزلة وجمع من أصحابنا.

---

(١) ذكر هنا التفصّي الثاني والثالث، وهما علىٰ حرف واحد، وهو أنّا نسلّم أنَّ الوجود تابع في التعقل لغيره، لكن نقول: هذا المتبوع أوّلي التعقل والتصور، فيكون التابع أوّلياً بدهياً مثله. ففي التفصّي الثاني فرَض أنّ الوجود تابعٌ في التعقل لماهية مّا وليس لماهية مخصوصة، وتعقل ماهية مّا أوليّ، والتابع في التعقل للأوليّ أوليّ. وهذا ضعيف لـما ذكره من أنّ مفهوم (ماهية ما) عارض أيضاً وتابع في المعقولية، وليس أوّلي التصور بذاته.

وأما الثالث -وهو الذي رجحه الشارح تبعاً للمصنف في المباحث- فهو أن نقول: إنّ الوجود تابع في المعقولية لماهية مخصوصة أوّلية التعقل والتصور، فيكون الوجود أوّلي التصور كذلك.

(٢) ل: يلزم.

(٣) راجع: المحصّل ص٧٥، الأربعين ص٥٤، المباحث المشرقية ص١٨، كشف المراد ص٦، شرح الطوالع ص٣٨، شرح المواقف ٢/ ١١٢، شرح المقاصد١/ ٦١.

وذهب قدماء الحكماء إلىٰ أنّه ليس وصفاً مشتركاً بل وجود كلّ شيء هو عين حقيقته، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأتباعه، وإليه ذهب أبو الحسين من المعتزلة.

أمَّا المصَنِّف فميله في أكثرِ كتبه[1] إلىٰ كونه مشتركاً، وقد احتجَّ علىٰ كونه مشتركاً في الكتابِ بوجهين:

أحدهما: هو أنّه يمكننا تقسيم الموجود إلىٰ الواجب والممكن، ومورد التقسيم لا بدَّ وأن يكون مشتركاً بين القسمين بدليل النَّظَرِ المذكورِ في الكتابِ.

فإن قيل: مورد التّقسيم لا بدَّ وأن يكون مشتركاً بحسب المعنىٰ، أو بحسب المعنىٰ تارة وبحسب اللفظ أخرىٰ، الأوَّل ممنوعٌ فإنَّا نقسم القرء إلىٰ الطّهر والحيض، والعين إلىٰ الباصرة والشَّمس والدينار مع أنَّ المورد[2] في هاتين الصورتين مشتركٌ بحسبِ اللّفظِ فقط، والثاني مسلّم، لكن لِمَ قلتم بأَنَّ المورد هاهنا مشترك بحسب اللّفظِ دون المعنىٰ.. لا بدّ لهذا من دليلٍ.

وأيضاً فما ذكرتم يشكل بالصِّفة، فإنَّه يصحّ تقسيمها إلىٰ السَّواد والبياض وغير ذلك، وهذا يقتضي كون الصِّفة مشتركة فيها بين سائر الصفات، ويلزم التَّسلسل ضرورة أنَّ الخصوصية صفةٌ والعموم صفةٌ، فيكون الاشتراك بينهما واقعاً في مفهومِ الصِّفَةِ وأنَّه لا بدّ هناك من الامتياز بالخصوصيَّة، فيفضي إلىٰ التسلسل. وأيضاً يشكِلُ بالماهيّة؛ فإنَّه يصحّ تقسيمها إلىٰ الجوهرِ والعرض والجسمِ والسَّوادِ والبَياضِ فيلزم أن تكون الماهيّة مشتركة بين هذه الأمور وهو محال، لأَنَّ المشترك ماهيَّة والخصوصيَّة أيضاً ماهية فيلزم التسلسل.

---

(١) إنّما قال: في أكثر كتبه؛ لأنه خالف ذلك في المحصّل حين قال: (ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منّا إلىٰ أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنّه ليس كذلك..).

(٢) ل: (العدد).هذه أقرب قراءة لها في نسخة «لاللي»، وسبب عدم وضوحها أنّ هذه الكلمة في هذا الموضع من نسخة فاتح غير واضحة بخلاف كلمة (المورد) التالية.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ الاشتراك[1] هنا ليس بلفظيٍّ فقط، فإنَّا لَو سَمَّينا السواد والحركة باسم واحد أدركنا من الاشتراك بين الماهيات الموجودة ما لا ندركه بين السواد والحركة المسمَّيَنِ باسمٍ واحدٍ، وكذلكَ فإنَّ الاشتراكَ اللّفظيَّ لا يطّرد في اللّغات، وهذا النّوع من الاشتراك / ٢٠/ معلوم لكل العقلاء.

وعن الثَّاني: أنَّ المعنىٰ الذي وقع الاشتراك منها فيه[2] هو أنَّه لا تقوم بنفسها فيكون الاشتراك واقِعاً في أَمرٍ سلبيّ فلا يلزم التَّسلسل.

وعن الثَّالث: أنَّ المراد من الماهيّة كونها ذاتاً، وكونها ذاتاً عبارة عن عدم احتياجها إلىٰ محلّ وذلك أمر سلبيّ فلا يلزم التسلسل.

واعلم أنَّ هذا الجواب ضعيف؛ لأنَّ الماهياتِ مقولة علىٰ الأعراض وعلىٰ الجواهر، فتفسيرها بالذَّوات القائمة بِأنفسها خطأ.

(المتن) وَلِأَنَّ العلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بِصِحَّة هَذَا الحصْر، وَأَنَّه لَا وَاسِطَة بَينهمَا، وَلَوْلَا أَنَّ المَفْهُوم من الموجُود واحد وَإِلَّا لما حكم العقل بِكَوْن المتناقضين طرفين فقط.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان كون الوجود مشتركاً[3]، وتقريره أَنَّه لا واسطة بين الوجود والعدم، فلو لم يكن الوجود وصفاً واحداً بطل هذا الحصر العقليّ، وهو قولنا: المعلوم إمَّا موجود وإمّا معدوم وصار معنىٰ هذا الكلام: المعلوم إمَّا معدوم وإِمّا سواد وإِمّا بياض، ولـمّا كان هذا الحصر معلوماً بالضَّرورة ثبت أَنَّ الوجود وصف واحد.

وبعبارةٍ أخرىٰ: المقابل للّاوجود هو الوجود، وأعرف التَّصديقات هو أَنَّه لا واسطة بين هذين الطرفين، فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الكل لم يكن المقابل

---

(١) ل: الاشتمال.

(٢) أي: من الصفة في المعنىٰ.

(٣) راجع المباحث المشرقية ١/ ١٩.

للاوجود أمراً واحداً بل أموراً كثيرةً فلا يكون التقسيم منحصراً.

فإن قيل: نفيُ كلّ حقيقة يقابلها ثبوتها، وليس بين نفيها وثبوتها واسطة، لكن ثبوتها ليس أمراً زائداً على ماهيَّتها، بل ثبوتها نفس ماهيّتها المعيَّنة، فقد وفّينا بما تقرَّر في العقل أنَّه لا واسطةَ بين النفي والإثبات، أي لا واسطة بين تحقُّقِ الحقيقة ولا تحقّقِها. فإن ادَّعيتم أنَّ هنا ثبوتاً عامَّاً هو مشترك بين الكلّ، وهو مقابل للنَّفي المحض فهذا مصادرة على المطلوب الأَوَّل.

وأيضاً فما ذكرتم يشكل بقولنا: الأَمر إمَّا أَن يكون ثابتاً أَو لا يكون، فالوجود إن لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاثابت، وحينئذٍ لا يكون الوجود زائداً، وإن دخل فيه يكون مساوياً للموجودات في الثبوت ومخالفاً لها في الخصوصيَّة فيكون للوجود وجود آخر ويتسلسل، وهو بعينه متوجِّه على الوجه الأَوَّل؛ لأَنَّه يمكننا أن نقسّم الثابت إلى الوجودِ والماهيّة الموجودة فتكون الثَّابتيّة مشتركةً بين الوجود وغيره ويلزم المحال.

والجواب عن الأَوَّل من وجهين:

الأَوَّل: أَنَّ العقل يتصوَّر من معنى الثبوت مفهوماً ومن معنى السلب مفهوماً آخر، ثمَّ يَحكم بعدم اجتماع هذين المفهومين وبعدم ارتفاعهما من غير أَن يفتقر إلى الإشارة إلى ماهيَّة معيَّنة، وذلك يوجب كون مفهومِ الثبوتِ أَمراً واحداً.

قال الشيخ الأشعري: قولكم بأَنَّ العقلَ يحكمُ بعدمِ اجتماعِ المعلومين وعدم ارتفاعهما حال ما لا يفتقر إلى الإشارة إلى ماهيَّة معيَّنة باطل؛ لأَنَّ مطلقَ النفيِ مع مطلقِ الإثباتِ لا يتقابلان، بل من شرط تقابلهما اتحاد مرجعهما، فإذن لا بدَّ وأَن تتصوّر الذات الواحدة ثم يحكم بأَنَّها إمَّا أَن تكون موجودة أَو معدومة، ويحكم بأنّ الوجود والعدم لا يجتمعان فيها ولا يرتفعان عنها.

الثاني من الجواب: أَنَّ سلب السواد لا يخالف سلب البياض بل السلوب مشتركة بأَسرها، فالمقابل لها إن كان خصوصيّات الماهيَّات بطلَ الحصر[1]، وإن لم يكن المقابل

(١) لأنّه حينئذ يلزم أن يكون المقابل للسلب ليس أمراً واحداً بل أموراً كثيرة. لاحظ المباحث المشرقية ص٢١.

لها تلك الخصوصيَّات بل أمر مشترك فهو المطلوب.

وعن الثَّاني: الوجود يمتاز عنها بقيد سلبي؛ وهو أنَّه لا مفهوم له سوى الوجود فلا يلزم التسلسل.

ومِمَّا يُستدل [به] على أَنَّ الوجودَ مشترك هو أنَّه قد يتغيَّر اعتقاد /٢١/ خصوصيات الماهيّات باعتقاد خصوصيات أخر مع بقاء اعتقاد أصل الوجود؛ وذلك يدل على الاشتراك.

ولقائل أن يقول: النقوض الثلاثة المذكورة على الوجه الأَوَّل واردة على هذا الكلام:

أَمَّا الأَوَّل فوجهه أَنَّا إِذا اعتقدنا قرءاً ثم اعتقدناه[1] حيضاً، فإذا تغيَّر اعتقاد كونه حيضاً باعتقاد كونه طهراً لا يتغير اعتقادنا في كونه قرءاً؛ فيلزم أَن يكون القرء مشتركاً بين الحيض والطهر بحسب المعنى، وكذلك ينتقض بالماهيّة والصِّفة إلى آخر ما قررناه.

واحتجَّ من قال بأَنَّ الوجود ليس بمشترك بأنه لو كان مشتركاً لجاز على كلّ الوجودات ما جاز على وجود واحد، ولامتنع عليها ما امتنع على واحدٍ منها؛ فيلزم أَن يكون أَفراد الوجودات قديمة ومحدثة وواجبة وممكنة وهو محال.

***

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: الوجود زائد على الماهيات لأَنَّا ندرك التَّفْرِقَة بَين قَوْلنَا: السوَاد سَواد، وَبَين قَوْلنَا: السوَاد مَوْجُود، وَلَوْلَا أَنَّ المَفْهُوم من كَونه مَوْجُوداً زائد على كَونه سواداً وَإِلَّا لَـمَا بَقِي هَذَا الفرق.

(الشرح) لـمّا قرَّر كونه مشتركاً بين الماهيّات لزم كونه مغايراً للماهيات ضرورة عدم اشتراك الماهيات[2]، وإذا ثبت التغاير لزم كونه زائداً عليها لإجماع العقلاء على أَنَّ

(١) ل: اعتقدنا.

(٢) من المفيد أن تذكر أنّ الإمام الرازي في كتاب الأربعين لـمّا أراد أن يبحث في مسألة شيئية المعدوم؛ بحث أولاً فيما هو كالأصل لها وهو البحث في أنّ الوجود مغاير للماهية وزائد عليها، الذي هو محلّ كلامه هنا في المعالم، ثم ذكر في الحجة الأولى على المغايرة أن الوجود وصف مشترك بين الموجودات، ثم شرع يستدل على ذلك. =

الوجود ليس جزء للماهيات، إلّا أنّه ذكر في الكتاب دليلين مستقلّين على كونه زائداً.

أمّا الأوَّل فتقريره أنَّ الفرق الضروري حاصل لكل عاقل بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السّواد موجود؛ فإنَّ الأوَّل لا حكم فيه، والثاني قارنه الحكم؛ ولأنَّ الأوَّل هذر والثاني مفيد.

*****فإن قيل**: إذا قلنا السّواد موجود أفادنا أنَّ المتصور[1] في العقل موجود في الخارج، وذلك لا يقتضي أنَّ كونه محصَّلاً في الخارج[2] زائد عليه، بل يقتضي أن يكون كونه محصَّلاً في الخارج ممتازاً عن كونه متصوراً في الذهن.

ثم نقول: ما ذكرتم معارض بأمرين أحدهما إذا قيل:*[3] واجب الوجود واجب الوجود كان ذلك هذراً من الكلام، وإذا قيل: واجب الوجود موجود كان ذلك مفيداً مع أنَّ وجوده عين ماهيّته[4] باتفاق الأشاعرة والحكماء.

الثاني أنَّ قولنا: (الليثُ أسد). مفيد، وقولنا: (الليث ليث). غير مفيد، مع أنّه لا يجب أن يكون له بحسب كلّ اسم صفة فكذا هنا. ولذلك يُشكل بقولنا: (السواد ماهية) و(السواد صفة).

= فيكون ترتيب المسائل هكذا: إثبات الاشتراك ثم المغايرة ثم البحث في شيئية المعدوم، وسيأتيك الكلام على شيئية المعدوم بعد ذلك إن شاء الله تعالى. وهكذا ترى ما عمله المحقق الطوسي في التجريد تبعاً لِما عليه الإمام الرازي في المباحث وغيره؛ يُثبت الاشتراك أولاً ثم يقول: (فيغاير الماهية)؛ إشارة للتلازم.

وهذا لأنّ إثبات الاشتراك دال على المغايرة بين الوجود والماهية، وإلا كيف يكون الشيء الواحد المشترك هو عين هذه الخصوصيات المختلفة، فعروضه عليها جميعها يعني أنّه ليس عين واحدة منها، وإذا ثبتت المغايرة فإنّه يُتصور أن يقول قائل: إذا كان الوجود مغايراً للماهيات جائزَ الانفكاك عنها فإنّي أُثبت للماهية نوعَ ثبوتٍ وشيئيةٍ حالَ كون الوجود منفكاً عنها. وهذا أحد الموارد التي فهم الأعلام منها أنّ مذهب متقدمي المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم هو التغاير بين الماهية والوجود، والله تعالى أعلم.

(١) ص: المقرر.

(٢) ص: - وذلك لا يقتضي أن كونه محصلا في الخارج.

(٣) ما بين النجمتين ساقط من نسخة (ف)، راجع المقدمة.

(٤) ل: غير ؛ وقد كُتب في نسخة (ف) فوق (عين ماهيته) بخط صغير: [نفس حقيقته ح ص].

والجواب عن الأوّل أن نقول: فيما ذكرتم تسليم المطلوب؛ لأنا لا ندعي أنّ الوجود أمر زائد على كونه محصّلاً في الخارج، بل ندعي أنّ تحصيله في الخارج زائد على مفهوم هويته، وأنتم قد ساعدتم على ذلك.

وأمّا الثّاني[1] فنقول: إن عني بواجب الوجود المستغني عن السبب فهو أمر سلبي، فيكون الوجود مغايراً له، وإن عني به أمر آخر فلا بد من بيانه. وهذا ضعيف؛ لأنا نورد عليه قول القائل: ذات الله ذات الله، وقول القائل ذات الله موجودة.

أمّا الثّالث[2]: فاعلم أنّ الأسماء المترادفة إنّما يصحّ حملها بعد الوضع اللّغوي، ولو قدرنا عدمها لم يصح. وأمّا قولنا: السّواد موجود، فهذا الحمل والوضع ثابت وإن لم يوجد فيه شيء من اللّغات. وأمّا قوله: السواد ماهية والسواد صفة؛ فهو أيضاً من قبيل الحمل اللّفظي.

(المتن) وَلِأَنَّ العقل يَقول: العَالم يُمكن أَن يكون موجوداً ويمكن أَن يكون مَعْدُوماً، وَلَا يُمكنهُ أَن يَقُول: المَوْجُود إِمَّا أَن يكون مَوْجُوداً أَو مَعْدُوماً، وَلَوْلَا أَن الوُجُود مُغَاير للماهية وَإِلَّا لما صَحَّ هَذَا الفرق.

(الشرح) هذه هي الحُجّة الثّانية على كون الوجود زائداً، وتقريره أن نقول: يمكننا تقسيم العالَم إلى كونه موجوداً وكونه معدوماً، ولا يمكننا تقسيم الوجود إلى كونه موجوداً وكونه معدوماً، ولو كان الوجود عين / ٢٢/ الماهيّة[3] لصحَّ كلّ واحد من التقسيمين أو لَمَا صحّ واحد منهما.

ومما يستدل به على هذا المطلوب هو أن يقال: الوجود بديهي التَّصوّر ومجعول ومتأخر عن الماهيّة ومقابل للعدم، وشيء من الماهيّات ليس كذلك، ويلزم من ذلك التغاير.

---

(١) وهو قوله: (ثم نقول: ما ذكرتم معارض بأمرين ..).

(٢) وهو قوله: (الثاني أنّ قولنا: الليث أسد مفيد ..).

(٣) في هامش ل: [(ز) وفيه نظر؛ لأنّ العالم اسم لكل موجود سوى الله، وإذا كان كذلك لا يصح انقسامه إلى الموجود والمعدوم وهو الماهيّة القابلة لها، فيكون مصادرة على المطلوب؛ لأنّ ذلك إنما يصح أنّ لو كانت الماهيّة مغايرة الموجود وهو في بيان ذلك].

واحتجَّ من قال بأَنَّ الوجود نفس الماهيّة بأمرين:

أَحدهما: أَنّ الوجود لو كان مغايراً للماهية يلزم قيامه بها[1] وهي معدومة؛ فيلزم قيام الوجود بما ليس بموجود وهو محال.

وثانيهما: لو كان مغايراً لها فإِن لم يكن ثابتاً لزم كون الوجود معدوماً وإِن كان ثابتاً كان ثبوته زائداً عليه ولزم التسلسل.

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة: المَعْدُوم لَيْسَ بِشَيْء، وَالْمرَاد مِنْهُ أَنَّه لَا يُمكن تقرُّرُ الماهيات منفكة عَن صفة الوُجُود؛ وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَن الماهيات لَو كَانَت متقررة فِي أَنَفسهَا لكَانَتْ متشاركة فِي كَونهَا متقررة خَارج الذِّهْن ومتخالفة بخصوصياتها، وَمَا بِهِ المشَاركَة غير مَا بِهِ المخَالفَة فَكَان كَونهَا متقررة خَارج الذِّهْن أَمراً مُشْتَركا فِيهِ زَائِداً على خصوصياتها وَلَا معنى للوجود إِلَّا هذا، فَيلْزم أَن يُقَال إِنَّهَا حَال عرائها عَن الوُجُود كَانَت مَوْصُوفَة بالوجود وَهَذَا محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من أَحكام الوجود شرع في أَحكام العدم[2]، واعلم أَنَّه لا نزاع أَنَّ المعدوم الذي هو ممتنع الثبوت لذاته نفي محض، وأَمّا المعدوم الذي يمكن وجوده فقد اختلفوا فيه:

فمذهب أَصحابنا أَنّه نفي محض والله تعالىٰ هو الموجد لذاته والمخصّص له بصفاته وهو اختيار أَبي الحسين وأَبي الهذيل من المعتزلة.

وقال بعض المعتزلة: إِنَّه شيء وليس بذات، وإِنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ جعله جوهراً أَو عرضاً.

---

(١) ص: قيام الوجود بالماهية.

(٢) قال العضد الإِيجي واصفاً مسألة شيئية المعدوم: وإِنّها من أمهات المسائل.

راجع: المحصّل ص٧٦، نهاية العقول ٢/ ١١٢، الأربعين ص٥٣، الفائق في أصول الدين ص١٣٣، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متويه المعتزلي ص٧٦، شرح المقاصد ١/ ٧٩، المباحث المشرقية ١/ ٤٦، شرح المواقف ٢/ ١٨٩.

وقال الجمهور منهم: إنَّ المعدوم ذات وجوهر وعرض وسواد وبياض. وإنّ الباري تعالىٰ عندهم لا يقدر علىٰ جعل الذات ذاتاً والجوهر جوهراً، وإنّما يقدر علىٰ إخراج الذات من العدم إلىٰ الوجود، ولكنهم منعوا قيام العرض بالجوهر في العدم.

واعلم أنَّ كلّ من قال منهم بأنَّ الوجود نفس حقيقة الموجود لا يمكنه أن يقول بكون المعدوم شيئاً[1]، وأمّا من قال منهم بأنّ الوجود زائد علىٰ الماهيّة فقد زعم أنَّ الماهيّة منفردة[2] في حالتي الوجود والعدم، وهي مورد لوصف الوجود والعدم وثابتة في جميع الأحوال لا يمكن تغيرها، فهذه مذاهب الناس في المسألة.

وقد احتج أصحابنا بوجوه:

الأوّل ما ذكره في الكتاب: وتقريره هو أنَّ الذوات المعدومة لو كانت متقررة وثابتة في أنفسها لكانت متشاركة في كونها ثابتة، ولا يخفىٰ أنَّ الثبوت مقابل للانتفاء المحض وهو نفي، فيكون المقابل له وهو الثبوت أمراً ثبوتياً؛ وذلك الثبوت المشترك بين تلك الحقائق مغاير لتلك الحقائق النوعيّة التي بها المخالفة؛ فيكون ثبوتاً زائداً علىٰ ماهياتها وحقائقها المخصوصة، لكن ذلك محال لأنّه لا معنىٰ للوجود إلّا ذلك فيلزم أن يكون حال عرائها عن صفة الوجود موصوفة بها، هذا خلف.

(المتن) وَأَيْضاً فَإِنَّا ندرك التَّفْرِقَة بَين قَوْلنَا: السوَاد سَواد، وَبَين قَوْلنَا: السوَاد متقرر فِي الخَارِج، وَهَذَا يدل على أَن كَونه متقرراً فِي الخارِج صفة زَائِدَة على المَاهِيَّة.

(الشرح) هذا دليل آخر يدل علىٰ أنَّ المعدومات لو كانت ثابتة لكان ثبوتها زائداً عليها، وبيانه هو أنّا نجد تفرقة ضرورية بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد ثابت في الخارج، وهذا يدلّ علىٰ أنَّ تقرّره وثبوته في الخارج زائد علىٰ ماهيته.

---

(١) سبقت الإشارة إلىٰ الصلة والارتباط بين هذه المباحث في تعليق سابق.

(٢) ص: منفردة ؛ ل: متفردة ؛ والكلمة في (ف) وافقت رسميهما من غير تنقيط، والأصوب أن تكون: (متقررة)، كما في الأربعين.

فإن قيل: لا نسلم أنّها لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت من حيث المعنىٰ، غايته أن تكون متشاركة فيه من حيث اللفظ، أمّا من حيث المعنىٰ فلا، سلمناه لكن لم قلتم بأنّه لا معنىٰ للوجود إلّا ذلك، وكيف تستقيم هذه الدعوىٰ وعند الخصم الثبوت أعمّ من الوجود؛ فكل موجود / ٢٣/ ثابت عنده وليس كلّ ثابت موجوداً، ولأنّ من يثبت الحال من أصحابكم يقول: بأنَّ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم مع أنَّ الأحوال ثابتة فعلم أنَّ الثبوت أعم من الوجود.

والجواب عن الأوَّل أنَّ الدلائل المذكورة في كون الوجود زائداً مشتركاً قائمةٌ هنا، فهي إن صحّت يلزم كون التقرر والثبوت مشتركاً ويلزم منه ما ذكرناه من المحال، وإن لم تصح -ولا يخفىٰ أنَّ كون الوجود زائداً مشتركاً مقدمة من مقدمات كلامهم في إثبات المعدوم- يلزم بطلان كون المعدوم شيئاً.

ويمكن أن يقال عليه: إنّما يلزم بطلان كون المعدوم شيئاً حينئذٍ أن لو كان يلزم من انتفاء الدَّليل انتفاء المدلول فلم قلتم إنَّه كذلك؟

وأمّا قوله: لم قلتم بأنه لا معنىٰ للوجود إلّا ذلك.

قلنا: لأنَّا لا نعني بالوجود إلّا ما له تحقق وتقرر وثبوت بوجه ما، وهذه الذوات كذلك فيلزم أن تكون موجودة إلّا أن تدّعوا أنّ الوجود أمر وراء الثبوت والتقرر، لكن ذلك نزاع في اللفظ فعليكم بيانه.

قالوا: يلزم أن تكون الذوات موجودة حال عدمها علىٰ ما ذكرتم من التفسير، ولكن لم قلتم بأنَّ ذلك محال، وإنّما المحال كونها موجودة حقيقة ومعدومة حقيقة لا علىٰ ما ذكرتم من التفسير.

وله تقرير آخر، وهو أن يقال: لو كانت متقررة حالة العدم يلزم كونها موصوفة بالصفات الثبوتيّة في العدم، وأنتم لا تقولون به.

الوجه الثاني في بيان أَنَّ المعدوم ليس بشيء هو أَنَّ الوجود عين[1] الماهيّة على ما مر فيستحيل أَن تكون ثابتة حال عدم الوجود.

الثالث: لو كانت ثابتةً فإما أَن تكون متناهية وهو باطل إِجماعاً - أمّا عندنا فظاهر لأنّا نقول بانتفاء الذوات المعدومة مطلقاً، فلا يتصور وصفها بالتناهي عندنا، وأمّا عندهم فلأَنّهم قد اعترفوا بكونها غير متناهية - أَو غير متناهية وهو باطل؛ لأَنَّ الله تعالى لـمّا خلق العالم فالجواهرالمعدومة صارت أَقلّ مما كانت عليه قبل خلق العالم وإلّا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال، وكل ما يتطرّق إِليه الزيادة والنقصان فهو متناهٍ.

فإِن قيل: لا نسلّم أَنَّ كلّ ما يتطرق إِليه الزيادة والنقصان فهو[2] متناه بل ذلك من خواص الموجود. ثم نقول: ما ذكرتم يشكِل بالمعلومات مع المقدورات فإِنَّ كلّ واحد منهما لا نهاية له مع أَنَّ المقدورات أَقلّ من المعلومات، وكذلك يشكِل بتضعيف الأَلف مراراً لا نهاية لها مع تضعيف الأَلفين مراراً لا نهاية لها، فإِنَّ الأَوَّل أَقلّ من الثَّاني مع أَنَّه لا نهاية لواحد منهما، وكذلك يشكِل بنعيم أَهل الجنة وعذاب أَهل النَّار؛ فإِنَّ كلّ واحد منهما لا نهاية له مع كونهما قابلين[3] للزيادة والنقصان.

والجواب: قوله: لِمَ قلتم بأَنَّ كلّ ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه؟

قلنا: بدليل التطبيق، وهو أَن نأخذ من المعلومات جملةً مع ما يدخل منها في الوجود ثم نأخذ جملة أخرى بدون ما يدخل منها في الوجود شيء، ثم نقابل الفرد من هذه الجملة بالفرد من الجملة الأخرى، فإما أَن يحصل حكم المقابلة في كلّ فرد مع كلّ فرد أَو لا يحصل، فإِن حصل يلزم أَن تكون الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة في العدد وهو محال، وإِن لم يثبت هذا الحكم فقد انقطعت الجملة الناقصة وتناهت، والزائد زاد عليها بالمتناهي فيكون متناهياً.

---

(١) ل: غير ؛ كذا رسماً من غير تنقيط.

(٢) ص: - فهو.

(٣) الأصول الخطية: كونهما قابلة ؛ وقد تُقرأ في (ف) هكذا: مع كونها قابلة.

قوله: قبول الزيادة / ٢٤/ والنقصان من خواص الموجود[١].

قلنا: لا فرق بين الذوات الموجودة والمعدومة من حيث الذاتية، فيصحّ عليها قبول الزيادة والنقصان حسب ما يصحّ حال كونها موجودة، فإن امتنع الخصم من إطلاق هذا اللفظ عليها فذلك نزاع لفظي لا عبرة به.

وأمّا النقوض فالجواب عنها شيء واحد: وهو أنّه لا معنىٰ لقولنا: لا نهاية لمراتب التضعيف أو لمراتب المعلومات والمقدورات أو لنعيم أهل الجنة إلّا أنّها لا تنتهي إلىٰ حدٍّ يحكم العقل بعده بأنه لا يمكن تحقق شيء آخر زائد عليه لا أنَّ ثمّة أعداداً موجودة موصوفة بأنها غير متناهية.

الرَّابع: التمسُّك بالآيات، فمنها قوله تعالىٰ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، التمسّك به أنَّ الذوات أشياء، فتكون مقدورة واقعة بقدرته فتكون حادثة، فيلزم أن لا تكون أشياء ولا متحققة قبل الحدوث وهو المطلوب.

وللمعتزلي أن يتمسك أيضاً بهذه الآية فيقول: دلّت الآية علىٰ تعلق قدرته تعالىٰ بكلِّ الأشياء، فعند تعلق قدرته بها إن كانت موجودة يلزم منه إيجاد الموجود، وإن كانت معدومة ثبت أنَّ متعلقات قدرته معدومة وهي موصوفة بأنّها أشياء وهو المطلوب.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝﴾ [النحل: ٤٠]، فلو كانت الذّوات ثابتة في العدم لما كان مكوّناً لها، وللمعتزلي أيضاً أن يتمسك بذلك فيقول: سمّاه شيئاً قبل وجوده؛ وذلك يدل علىٰ كونه شيئاً حقيقة.

(المتن) احتَجُّوا بأَنَّ المَعْدُوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثَابت.

بَيَان الأول من وجوه:

الأول: أَنَّا نميِّز بَين طلوع الشَّمْس غَداً من مشرقها وَبَين طلوعهَا غَداً من مغرِبهَا،

---

(١) ل: الوجود.

وَهَذَانِ الطلوعان معدومان، فقد حصل الامتياز في المعدومات.

وَالثَّانِي: أَنَّا نقدر على الحَرَكَة يمنة ويسرة، ولا نقدر على الطيران إِلَى السَّمَاء، فَهَذِهِ الأَشْيَاء مَعْدُومَة مَعَ أَنَّهَا متمايزة.

وَالثَّالِث: أَنَّا نحب حُصُول اللَّذَّات ونكره حُصُول الآلام فقد وَقع حُصُول الامتياز فِي هَذِه المعدومات.

وَبَيَان أَنَّ كل متميز ثَابت هُوَ أَنَّ المتميز هُوَ المَوْصُوف بِصفة لأَجلهَا امتاز عَن الآخر، وَمَا لم تكن حَقِيقَته متقررة امْتنع كَونهَا مَوْصُوفَة بِالصّفةِ الموجبَة للامتياز.

(الشرح) لـمَّا فرغ من الدّلالة على كون المعدوم ليس بشيء شرع في حجة الخصم على أَنَّ المعدوم ثابت[1]، وحجته من وجهين:

أَحدهما: ما ذكره في الكتاب، وهو ظاهر غنيٌّ عن الشرح.

الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝﴾ [الكهف: ٢٣] سمّاه شيئاً قبل وجوده، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١].

(المتن) وَالجوَاب أَنَّ مَا ذكرْتُمْ منقوض بتصور الممتنعات وبتصوّر المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زئبق، وبتصور الإِضافات ككون الشي حَاصِلاً فِي الحيز وَحَالّا ومحلّا، فَإِنَّ هَذِه الأُمُور متمايزة فِي العلم مَعَ أَنَّهَا نفيٌ مَحْض بالِاتِّفَاقِ.

(الشرح) لـمَّا فرغ من ذكر حجة الخصم شرع في الجواب عنها، وتقريره أن يقال: هب أَنَّ المعدوم متميز، لكن لِمَ قلتم بأَنَّ كلّ متميز ثابت، وما ذكرتموه منقوض بصور:

الصورة الأُولى: أنّ الممتنعات كشريك الباري وغيره متميزة مع أنّها غير ثابتة بالاتفاق.

واعلم أَنَّ من المعتزلة من منع كون الممتنع متميزاً، والدَّليل على أنّه معلومٌ متميز[2] هو أَنا نحكم عليه بالامتناع، ولولا أَنَّا نتصوره ونميّزه عمّا عداه وإلّا

(١) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٤٥، نهاية العقول ٢/ ١٢٤.

(٢) الموجود في الأصول المخطوطة هكذا: (واعلم أنّ مِن المعتزلة مَن منع كون الممتنع او الدليل على معلوم =

لاستحال الحكم عليه بالامتناع.

أَجاب عن ذلك أَبو هاشم فقال: المحال علم لا معلوم له[1]؛ لأَنّا[2] إِذا قلنا مثلاً: مِثلُ الله محال، فالعلم المتعلق بمِثل الله لا معلوم له، لأَنَّ المعلوم إِمَّا أَن يكون موجوداً أَو معدوماً، والأَوّل محال؛ لأَنّا قلنا إِنَّه محال، والثاني محال لأَنَّ العدم الصِّرف لا يكون مِثلاً للموجود، وإِذا ثبت أَنَّ كلّ معلوم إِمَّا موجود وإِمّا معدوم - والمِثل يمتنع أَن يكون موجوداً وأَن يكون معدوماً - ثبت أَنَّ مِثل الله غير معلوم، وإِذا لم يكن معلوماً امتنع الحكم عليه بالامتياز.

وجوابه: أَنَّ العلم إِضافي فلا بدّ له من معلوم، ولو جاز ثبوته بدون معلوم لجاز ثبوت أَبٍ من غير ابن، كيف وما ذكره غير قادح في مطلوبنا؛ فإِنّا نقول: قولكم: المعدوم الممكن متميز، تعنون به ذلك القدر من الامتياز الذي نجده في الممتنعات أَو تعنون به شيئاً آخر؟ فإِن أَردتم الأَوَّل فمسلم، لكن ذلك لا يقتضي كون المعدوم ثابتاً، وإِن أَردتم به الثَّاني فلا نسلّم كون المعدومات / ٢٥/ الممكنة متميّزة بتفسير آخر، لا بدّ لهذا من دليل.

الصورة الثانية: أَنَّ المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زئبق معلومة ممتازة عن غيرها مع أَنّها غير[3] ثابتة في العدم بالاتفاق. واعلم أَنَّ هذا الإلزام مختص بمن يمنع ثبوت الأَجسام في العدم من المعتزلة، أَمَّا الشحَّام فإِنّه زعم أَنَّ الأَجسام ثابتة في العدم، فلا ترد هذه الصورة عليه إِشكالاً.

قالوا: لِمَ قلتم بأَنّ البحر والجبل من الزئبق والياقوت لا وجود لهما؟ غايته أَنّا ما سمعنا بهما ولا علمنا وجودهما، ولكن عدم العلم لا يقتضي العدم.

= متميز هو أنا نحكم عليه بالامتناع)، وقد تصرّفت فيه كما ترى.

(١) راجع في مسألة العلم الذي لا معلوم له: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي مسألة رقم ١٠٤ ص٣١٦، شرح المواقف ٦/ ٥٩.

(٢) ف، ل: ولأنّا.

(٣) ل: ممتازة عن غير مانع مع أنها غير.

قلنا: لا شك بأنّا نتصور بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت في خِطّة أذربيجان مع أنّهما معدومان عن تلك الخِطّة.

الصورة الثالثة: أنّا نتصور الأمور الإضافية في المعدومات مثل أنّا نتصوّر الجسم حاصلاً في الحيّز حال العدم، وكذلك نتصوّر كون الشيء حالاً ومحلاً في العدم، ونميّز بين هذه الإضافات وبين غيرها مع أنّها غير ثابتة في العدم بالاتفاق.

الصورة الرابعة: أنّا نتصوّر ماهيّة الوجود ونميّز بينها وبين غيرها مع أنّها غير ثابتة في العدم إمّا بالاتفاق أو لأنَّ الوجود ينافي العدم، ومنافي الشيء يمتنع ثبوته في ذلك الشيء.

***

(المتن) المَسْأَلَة الخامِسَة: حكم صَرِيح العقل بِأَنَّ كل مَوْجُود فَهُوَ إِمَّا وَاجِب لذاته أَو مُمكن لذاته.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقسيم المعلوم إلى الموجود والمعدوم، ومن ذِكر أحكامهما شرع في تقسيم الموجود[1] فقال:

صريح العقل حاكم بأنَّ كلّ موجود فإما أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، وجهه هو أنَّ كلّ موجود فإمّا أن تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم أو لا تكون، فإن لم تكن حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمّى بالواجب لذاته وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وإن كانت حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمّى بالممكن لذاته. واعلم أنّه لـمّا كان موجوداً كان قابلاً للوجود؛ لأنَّ ما لا يقبل الوجود لا يكون موجوداً، ولمّا كان قابلاً للعدم أيضاً -لأنّا نتكلم على هذا التقدير- كانت حقيقته قابلة للعدم، ولا نعني بالممكن سوى هذا فصحّ تسميته بممكن الوجود.

---

(١) راجع في مسألة انقسام الموجود إلى الواجب والممكن وخواصّهما: المحصّل ص٩٣، المباحث المشرقية ١/ ١١٣، كشف المراد ص٢٨، شرح الطوالع ص٥٤، شرح المواقف٣/ ١٢٨، المقالة الثانية من إلهيات النجاة ص٧٧.

فإن قيل: ما الفائدة في تقييد ممكن الوجود بقوله: (لذاته)، وهل يُعقل ممكن الوجود لغيره وممكن الوجود لذاته كما أنّ الواجب تارة يكون واجب الوجود لذاته كالإله وتارة يكون واجباً لغيره كما إذا وجد السبب التامّ لوجود الممكن؟

قلنا: الإمكان عند العقلاء أيضاً علىٰ قسمين، منه ما هو راجع إلىٰ الذات: وهو قبولها للعدم والوجود، ومنه ما هو راجع إلىٰ الغير: وهو المسمّىٰ بالاستعداد التام، الذي يحصل عند اجتماع الأسباب والشرائط وانتفاء الموانع، فقوله: (لذاته)، يريد به النّوع الأَوَّل من الإمكان لا النّوع الثَّاني . فهذا فائدة هذا القيد.

(المتن) أَمَّا الوَاجِب لذاته فَلهُ خَواص: الأول: أَنَّ الشَّيْء الواحد لا يكون وَاجِباً لذاته وَلغيره مَعاً لِأَن الوَاجِب لذاته هُوَ الَّذِي لَا يتَوَقَّف على الغَيْر وَالْوَاجِب لغيره هُوَ الَّذِي يتَوَقَّف على الغَيْر، فكونه وَاجِباً لذاته وَلغيره مَعاً يُوجب الجمع بين النقيضين.

(الشرح) لـمّا فرغَ من تقسيم الموجود إلىٰ الواجب لذاته وإلىٰ الممكن لذاته شَرع في خواصِّ كلّ واحد منهما، فبدأ بذكر خواص الواجب لذاته:

الخاصية الأولىٰ: هي كون الشيء الواحد لا يجوز أَن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً، ويجب أَن يُعلم قبل الخوض في الدَّليل أَنَّ الواجب لذاته له معنيان:

أَحدهما: أَن يستحق الوجود من ذاته.

والثاني: عدم /٢٦/ احتياجه إلىٰ غيره، وهو المُعبّر [عنه] بالاستغناء المطلق، وهو من لوازم المعنىٰ الأَوَّل.

وأَمّا الواجب بالغير فهو الذي يكون معلول ذلك الغير، ويكون ممكناً لذاته.

إذا عرفت هذا فنقول: يستحيل أَن يكون الشيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً:

أَمّا أَولاً: فلأَنّ ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير، وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير، فلو كان الشيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً لزم أَن يرتفع نظراً إلىٰ ارتفاع ذلك

الغير الذي هو سبب له، وأن لا يرتفع نظراً إلىٰ وجوب ذاته، فيلزم اجتماع النقيضين.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ الواجب بالغير ممكن لذاته، فلو كان الشيء الواحد واجباً لذاته وواجباً لغيره يلزم أن يكون واجباً لذاته وممكناً لذاته وهو محال، وهذا أقوىٰ من الأوّل.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ الوَاجِب لذاته لَا يكون مركباً؛ لِأَنّ كل مركب فَإِنَّهُ يفْتَقر إِلَى جزئه، وجزؤه غَيره، فكل مركب فَهُوَ مفتقر إِلَى غَيره، والمفتقر إِلَى الغَيْر لَا يكون وَاجِباً لذاته على مَا ثَبت تَقْرِيره.

(الشرح) هذا هو الخاصيّة الثانية للواجب لذاته:

وتقريره أن نقول: واجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون له أجزاء سواء كانت الأَجزاءُ حسيَّةً أَو عقلية؛ لأَنَّ كلّ مركّب فهو مفتقر إلىٰ جزئِه، وجزؤه غيره، فكلّ مركب فهو مفتقر إلىٰ الغير فيكون ممكناً، فكل ما ليس بممكن ليس بمركب، لكن الواجب ليس بممكن فلا يكون مركباً.

لا يقال: الدّلالة إنّما دلّت علىٰ انتهاء الممكنات إلىٰ مقطع الحاجة، فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الشيء مركباً من أجزاء كلّ واحد منها واجب لذاته؛ فذلك المركب وإن كان لتَرَكُّبه مفتقراً إلىٰ الأَجزاء لكنّه لوجوب أجزائه غنيّ عن السبب المنفصل.

لأنّا نقول: إن كان الواجب لذاته من تلك الأَجزاء ليس إلّا الواحد، فذلك الواحد إن كان مركباً عاد الكلام فيه، وإلّا فالواجب واحد والبواقي معلولات. وإن كان الواجب أكثر من الواحد كان الواجب مقولاً علىٰ كثيرين، هذا خلف، سلّمنا أنّه لا خلف فيه لكن تلك الأَجزاء إن لم تكن بينها ملازمة كان كلّ واحد منها مستقلاً بنفسه وغنيّاً عن غيره، فلا تكون أَجزاء الشيء واحداً، وإن كان بينها ملازمة كان البعض عِلَّةً للبعض، والمعلول ممكن، فلا تكون الأَجزاء بأَسرها واجبة، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

(المتن) الثَّالِث: الوُجُوب بِالذَّاتِ لَا يكون مفهوماً ثبوتياً؛ وَإِلَّا لَكَانَ إِمَّا تَمام المَاهِيّة أَو جُزْءاً مِنْهَا أَو خَارِجاً عَنْهَا، وَالْأَول بَاطِل؛ لِأَنّ صَرِيح العقل نَاطِق بِالْفرقِ بَين

الوَاجِب لذاته وَبَين نفس الوُجُوب بِالذَّاتِ. وَأَيْضاً فكنه حَقِيقَة الله تَعَالَى غير مَعْلُوم ووجوبه بِالذَّاتِ مَعْلُوم، والمعلوم مغاير لِـمَا هو غير معلوم. وَالثَّانِي بَاطِل؛ وَإِلَّا لزم كَون الوَاجِب لذاته مركباً. وَالثَّالِث أَيْضاً بَاطِل لِأَنَّ كل حقيقة خَارِجَة عَن المَاهِيّة لاحقة بهَا فَهِيَ مفتقرة إِلَيْهَا، وكل مفتقر إِلَى الغَيْر مُمكن لذاته فَيكون وَاجِباً بِغَيْرِهِ، فَيلْزم أَن يكون الوَاجب بِالذَّاتِ مُمكناً لذاته وَاجِباً لغيره، وَهُوَ محَال.

(الشرح) هذه هي الخاصية الثالثة، وقد اختلفوا في أَنَّ الوجوب هل هو وصف ثبوتي زائد على ماهية الواجب أَم لا؟ فاختيار المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى أنَّه عدمي، واحتج عليه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره في الكتاب وهو ظاهر غني عن الشرح(١).

والثاني أَن نقول: إن أريد بالوجوب عدم توقفه على الغير، فلا يخفى أنَّه عدمي، وإن أريد به استحقاق الوجود من ذاته فهو أَيضاً عدمي؛ لأَنَّ استحقاق الوجود متقدّم عليه، فلو كان الاستحقاق ثبوتياً لكان ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف، هذا خلف.

واحتجَّ من قال بأَنه وجودي: بأَنه مقابل اللّاوجوب الذي هو عدمي، فيكون هو ثبوتياً، ولأَنّه عبارة عن تأكد(٢) الوجود، فلو كان عدمياً لكان أَحد النقيضين متأَكِّداً بالآخر، وهو محال.

---

(١) في هامش ل: [(ز) وعليه منع؛ لأَن قوله: كل صفة خارجة عن الماهية مفتقرة إليها فتكون ممكنة فالوجوب بالذات ممكن بالذات هذا خلف. قلنا: لا نسلم استحالة ذلك؛ فإن المحال هو أن يكون الواجب بالذات ممكناً بالذات، وأمّا هذا فغير معلوم استحالته. لا يقال: لو كان الوجوب بالذات ممكناً بالذات كان الواجب أولى أن يكون ممكناً بالذات. لأنّا نقول: لا نسلم؛ فإن الواجب بالذات هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره لاتصافه بالوجوب بالذات، ولا امتناع في أن تكون الذات موجباً لصفة ثم تلك الصفة موجبة لصفة أخرى لها، وإذا كان كذلك فيجوز أن تكون ذات واجب الوجود موجباً لحصول الوجوب، وتصير هي -مع كونها ممكنة- موجبة استغناءه في وجوده عن غيره، ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكرتموه من المحال].

(٢) ل: تأكيد.

واعلم أَنَّ للواجب لذاته خواصّ أخر غير مذكورة في الكتاب:

فمنها أنّه لا يتركب عنه غيره؛ وإلا لكان بينه وبين ذلك المركب علاقة، والواجب لذاته لا علاقة له مع الغير[1].

ومنها أَلّا يكون وجوده زائداً عليه؛ وإلا لكانت ماهيّته علّةً له، والعلّة سابقة بالوجود على المعلول، فتكون ماهيته متقدّمة بوجودها / ٢٧/ على وجودها، هذا خلف.

ومنها أَن لا يكون الوجوب بالذات مشتركاً بين اثنين، وإلا لامتاز كلّ واحدٍ منهما بشيء آخر؛ فيكون كلّ واحد منهما مركباً عمّا به الاشتراك وعمّا به الامتياز.

ومنها أَنَّ الواجب لذاته لا بدّ أَن يكون واجباً من جميع جهاته؛ إذ لو افتقر في اتّصافه بشيء أَو في سلب شيء عنه إلى غيره - ولا يكفي في ذلك ذاته - كان ممكناً، هذا خلف.

(المتن) وَأَمَّا الممكن لذاته فَلهُ خَواص:

الأول: الممكن لذاته لَا بُد وَأَن يكون نِسْبَة الوُجُود والعدم إِلَيْهِ على السوية؛ إِذْ لَو كَانَ أَحد الطّرفَيْنِ أَولى بِهِ فَإِن كَانَ حُصُول تِلْكَ الأَوْلَوِيَّة يمْنَع من طريان العَدَم عَلَيْهِ فَهُوَ وَاجِب لذاته، وَإِن كَانَ لَا يمْنَع فليفرض مَعَ حُصُول ذَلِك القدر من الأَوْلَوِيَّة تَارَة مَوْجُوداً وَأُخْرَى مَعْدُوماً، فامتياز أَحد الوَقْتَيْنِ عَن الآخر بالوقوع إِن لم يتَوَقَّف على انضمام مُرَجّح إِلَيْهِ يلزم رُجْحَان الممكن المتساوي لَا لمرجح، وهو محال. وَإِن توقف على انضمامه إِلَيْهِ لم يكن الحاصِل أَولاً كَافِياً فِي حُصُول تلك الأَوْلَوِيَّة، وَقد فرضناه كَافِياً هَذَا خلف، فَثَبت أَنَّ الشَّيْء مَتى كَانَ قَابلاً للوجود والعدم كَانَت نسبتهما إِلَيْهِ على السوية.

---

(١) المقصود من نفي شائبة التركيب عن جناب الحق - تعالى وتقدس - أمران: أحدهما أنه تعالى ليس بمركب في حقيقته. وثانيهما أنه تعالى مع غيره لا يشكّلان مركباً زائداً عليهما، فحاصل الأمرين أنّ جناب الحق تعالى وتقدس ليس مركباً في ذاته ولا هو مع غيره جزء لمركب، وذلك لأن الصورتين يتنافيان مع غناه تعالى ووجوبه الذاتي اللذين يقتضيان التنزيه المطلق عن شوائب التركيب المساوق للحاجة والافتقار.

وقول الفاضل الشارح: (والواجب لذاته لا علاقة له مع الغير) أي علاقةً تركيبية على النحو الذي أشار له وبيّنته، أمّا كون هذا العالم الإمكاني متعلّق بالله تعالى تعلّق حاجة وافتقار على معنى أنّه أثر قدرته فلا شك في ذلك ولا ريب.

(الشرح) لـمّا فرغ من خواصّ الواجب لذاته شرع في خواصّ الممكن لذاته[١]، وهو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال.

وإنّما قيّدناه (بالوجود والعدم) لنخرج منه الضروريّ الوجود والضروريّ العدم. واحترزنا (من حيث هو هو) عن خلاف المعلوم؛ فإنه يلزم من فرض عدمه محال لو كان معلوم الوجود، أَو من فرض وجوده محال لو كان معلوم العدم، وهو انقلاب العلم جهلاً، ومع ذلك فإنه ممكن نظراً إلىٰ ذاته.

أَمَّا الخاصية الأولىٰ: فهي أَنَّ الممكن لذاته لا يجوز أَن يكون أَحد الطرفين إِمَّا الوجود أَو العدم أَولىٰ له من الطرف الآخر.

واعلم أَنَّ من الناس من جوّز ذلك وقال: الموجودات السيّالة مثل الصوت والحركة والزمان لا شك أَنَّ العدم أَولىٰ بها؛ وإلا لصحّ بقاؤها، ولا شك في أَنَّه يصحّ الوجود عليها فتكون ممكنة، ومع ذلك فالعدم بها أَولىٰ[٢]، وأَمّا المحققون فقد اتفقوا علىٰ إنكار ذلك، واحتجُّوا عليه من وجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره: هو أَنّا لو فرضنا أَنَّ أَحد الطرفين أَولىٰ به من الطرف الآخر فحصول تلك الأَولوية إما أَن يكون[٣] مانعاً من طريان الطرف الآخر أَو لا يكون مانعاً، فإن كان مانعاً كان ذلك واجباً لا ممكناً، هذا خلف. وإن لم يكن مانعاً فلنفرض الماهيّة مع تلك الأَولوية تارة موجودة وأخرىٰ معدومة لتكون نسبة تلك الأَولوية إلىٰ الوقتين علىٰ السويّة، فاختصاص أَحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إِمَّا أَن يفتقر إلىٰ مرجّح أَو لا يفتقر، فإن كان الأَوّل[٤] لم تكن تلك الأَولويَّة كافية في بقاء الطرف الراجح، بل لا بد معها من عدم السبب للطرف الآخر[٥] وقد فرضناها كافية،

---

(١) راجع: المحصّل ص١٠٤، المباحث المشرقية ١/ ١١٨، شرح المواقف ٣/ ١٣٥، شرح الطوالع ص٥٥.

(٢) راجع: الأربعين ص٧٠، الصحائف ص١٥٥، شرح المواقف٣/ ١٦٤، شرح المقاصد ١/ ١٢٧.

(٣) الأصول الخطية: كان.

(٤) الأصول الخطية: الثاني؛ والمثبت من المحقق لكونه سهواً واضحاً.

(٥) ل: لسبب الطرف الآخر.

هذا خلف. وإن كان الثاني[1] لزم وقوع الممكن لا لمرجّح، وهو محال على ما سيأتي.

فإن قيل: نحن نختار القسم الأَوَّل وهو أن تكون تلك الأَولوية مانعة من طريان الطرف الآخر، فلماذا يلزم كونه واجباً لذاته؛ إذ ذاك لا يخرجه عن كونه ممكناً، كما إذا أَخذنا السواد مع كونه موجوداً فإنّه يصير واجباً، ولكن ذلك لا يخرجه عن الإمكان نظراً إلى ذاته، فكذا هنا.

سلَّمنا ذلك، لكن لمَ قلتم بأنّه لو افتقر إلى المرجّح يلزم منه المحال، قوله: فحينئذٍ لا تكون تلك الأَولوية كافية، قلنا: ولمَ قلتم بأنّها كافية؟ فإنّا لا نلتزم كونها كافية بل نلتزم ثبوت مجرد الأَولوية، لا أنّها كافية، فلِمَ قلتم إنّه ليس كذلك؟

والجواب عن الأَوَّل: أنّا لا ندعي وجوبه مطلقاً، بل نقول: مع وصفه بتلك الأَولوية يكون واجباً. وهذا الكلام فيه نظر؛ لأَنَّ الخصم يقول: من حيث هو هو ممكن، ومع وصف الأَولوية يستغني عن المرجّح، لمَ قلتم أنّه ليس كذلك؟

وعن الثَّاني: أنَّ الخصوم يعتقدون أنَّ تلك الأَولوية تغنيه عن المؤثر، فإذا أَثبتنا احتياجه إلى المؤثر مع تلك الأَولوية سقط كلامهم.

الوجه الثَّاني: هو أَنَّ تلك الأَرجحيّة إمّا أَن يعتبر معها عدم سبب المعدم أَو لا يعتبر، فإن /٢٨/ اعتبر ذلك فيها لم يحصل الرجحان إلّا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم، فيكون هو لما هو هو لا يقتضي ذلك الرُّجحان، وإن لم يعتبر فيها ذلك بل سواء تحقّق عدم السبب المعدم أَو لم يتحقَّق فإنَّ ذلك الرّجحان حاصل؛ وإذا كان ذلك الرجحان حاصلاً عند تحقق السَّبب المعدم لم يكن ذلك السبب قويّاً على إعدامه؛ فيكون الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون الممكن واجباً، هذا خلف. وهذا الوجه يرجع حاصله إلى الأَوَّل.

---

(١) الأصول الخطية: الأول.

ثم أَجابوا عن كلمات الخصوم بأَنَّا لا نسلّم بأنَّ العدم أولى بالحركة والزمان والصوت؛ وهذا لأَنَّ هذه الأمور غير قابلة[1] للوجود إِلّا في زمان واحد، فتكون نسبة وجودها ونسبة عدمها إِليها في ذلك الزمان الواحد على السوية.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ الممكن المتساوي لَا يتَرَجَّح أَحد طَرفَيْهِ على الآخر إِلَّا لمرجح وَالْعلم بِهِ مركوز فِي فطْرَة العُقَلَاء، بل فِي فطْرَة طباع الصّبيان فَإِنَّك لَو لطمت وَجه صبِيّ وَقلت: حصلت هَذِه اللَّطْمَة من غير فَاعل، فَإِنَّهُ لَا يصدقك فِيهِ أَلبَتَّة، بل فِي فطْرَة البَهَائِم فَإِنَّ الحمار إِذا أَحس بِصَوْت الخشَبَة فزع لِأَنَّهُ تقرَّر فِي فطرته أَنَّ حُصُول صَوت الخشَبَة بِدُونِ الخَشَبَة محَال. وَأَيْضاً فَلَمَّا كَانَ الطرفان بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ على السوية وَجب أَن لَا يحصل الرجحان بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَإِلَّا لزم التَّنَاقُض.

(الشرح) هذا هو الخاصيّة الثانية للمكن لذاته[2]، وقد اختلف العقلاء في أَنَّ احتياج الممكن المتساوي إلى المرجّح ضروريّ أَم كسبيّ، فذهب جمهور المتكلمين والحكماء إلى أَنَّ العلم به ضروريّ، واستدلُّوا على أَنَّ العلم به ضروريّ بما ذكره في الكتاب، وهو أَنَّك لو لطمتَ وجه صبي حال غفلتِه فإِنَّه لا يصدِّقُكَ في قولك: إنَّ هذه اللطمة حدثت من غير لاطم.

وذهب بعضهم إلى أَنَّ العلم به كسبي، واحتجُّوا على ذلك بما ذكره في الكتاب أَيضاً، وهو قوله: وأَيضاً فلمّا كان الطرفان بالنسبة إليه على السَّويه وجب أَلّا يحصل الرجحان بالنسبة إليه؛ وإلا لزم التناقض[3].

وتقريره هو أَن يقال: الاستواء والرجحان متناقضان، فلمّا كانت الماهيَّة مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان أَيضاً لاجتمع النقيضان.

---

(١) ل: حالة.

(٢) راجع الأربعين للإمام ص٧١، فالشارح رضوان الله عليه يقرّب ما ذُكر هناك. والله تعالى أعلم.

(٣) هذه الحجة للشيخ أبي الحسين البصري ، نقلها عنه الإمام الرازي في المطالب والأربعين ثم اعترض عليها. راجع: الأربعين، المطالب العالية ١/ ٨٧.

واعترض المصَنّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ علىٰ هذا الكلام فقال: من شرط التناقض اتحاد المرجع. وإذا كان كذلك فنقول: الماهية تقتضي الاستواء فلو كانت مقتضية للرجحان أيضاً لزم التناقض، ونحن لا نقول: الماهيّة مقتضية للرُّجحان والتساوي، بل نقول: لم لا يجوز أن تكون الماهيّة مقتضية للتّساوي، وأمّا الرّجحان فقد وقع لا عن سبب، أعني لا عن ذاته ولا عن غيره، وعلىٰ هذا لا يلزم التَّناقض.

ثم تكلّف بدليل يدل علىٰ ذلك المطلوب في بعض كتبه[1]، وهو أنّه لـمّا ثبت أنَّ نسبة طرفي الممكن إليه علىٰ السَّويّه؛ وجب أن لا يدخل في الوجود إلّا بعد أن يصير وجوده راجحاً علىٰ عدمه، وذلك الرّجحان السَّابق علىٰ وجود الممكن يستحيل أن يكون محلّه ذلك الممكن، بل لا بد له من محل آخر يلزم من وجوده وجود ذلك الرجحان، وذلك هو المؤثِّر.

والسُّؤال عليه هو أن يقال: لِمَ قلتم بأنّه لا يصير موجوداً إلّا بعد صيرورة وجوده راجحاً علىٰ عدمه، إن ادّعيت فيه الضَّرورة فلتدّع الضَّرورة ابتداء في أوّل المسألة، وإن ادّعيت أنّه برهانيّ فأين البرهان.

سلَّمنا ذلك؛ لكن ذلك الرجحان إنّما يفتقر إلىٰ محلّ أن لو كان أمراً وجوديّاً، وهو عدميّ؛ وإلا لزِم أن لا يتحقَّق ذلك الرجحان أيضاً إلّا بعد رجحان وجوده علىٰ عدمه ولزم منه التسلسل. سلّمنا ذلك، لكنه لو قام رجحان الممكن بمؤثره يلزم قيام صفة الشيء بغير ذلك الشيء وهو محال.

(المتن) التَّالِث: احْتِيَاج الممكن إِلَى المؤثر لإمكانه لَا لحدوثه؛ لِأَنَّ الحدُوث كَيْفيَّة لذَلِك الوُجُود، فَهِيَ مُتَأَخِّرَة عَن ذَلِك الوُجُود بالرتبة، والوجود مُتَأَخر عَن الإيجاد المتَأَخر عَن احْتِيَاج الأَثر إِلَى الموجد المتَأَخر عَن عِلّة تِلْكَ الحَاجة وعَن جزئها وَعَن شَرطهَا فَلَو كَانَ الحدُوث عِلّة لتِلْك الحاجة أَو جُزءاً لتِلْك العلَّة أَو شرطاً لَهَا لزم تَأْخر الشَّيْء عَن نَفسه بمراتب، وَهُوَ محَال. /٢٩/

(١) انظر الهامش السابق، وقد أحسن الشارح رضوان الله عليه حين أشار إلىٰ أنها حجة متكلّفة، فتأمّلها.

(الشرح) هذه هي الخاصيّة الثالثة للممكن[1]، وقد اتّفقوا على أنّه لا غنى للممكن عن الحاجة، لكنهم اختلفوا في منشئها، فمنهم من قال: علّة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث، وهم الحكماء وبعض المتكلمين، ومنهم من قال: بأنَّ العِلَّة هي الحدوث وهم جمهور المتكلمين، ومنهم من قال: هو مجموع الحدوث والإمكان[2].

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الحكماء قالوا: أحدهما معتبر في الحاجة؛ إذ لو انتفى[3] كلّ واحد منهما لم يبق إلّا القدم[4] والوجوب أو[5] الامتناع، وكل ذلك ينافي الحاجة إلى المؤثر[6]، وإذا كان أحدهما معتبراً في الحاجة، والحدوثُ لا يصلح أن يكون علة

---

(١) راجع: المحصّل ص١٢٠، الأربعين ص٣٦، المطالب العالية ١/ ١٢٨، نهاية العقول ١/ ٣١٨ وفي هذا المرجع تلاحظ مدخلية المسألة في أهم الأصول الكلامية، شرح المواقف ٣/ ١٥٩، كشف المراد ص٣٧، شرح الطوالع ص٥٧-٥٩، شرح المقاصد ١/ ١٢٦، النجاة ٢/ ٦٤، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ص٨٩.

(٢) قال الإمام في المباحث المشرقية (٢/ ٤٥٠): (ومنهم من زعم أنّ علة الحاجة هي الإمكان بشرط كونه مما سيحدث، وهذه الطريقة الأخيرة قوية). وصرّح في نهاية العقول أنّ المعتبر في علة الحاجة هو الإمكان بشرط كون الممكن مما سيحدث، لا بشرط كونه حادثاً، فانظره. وميل شرف الدين ابن التلمساني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعليقته على المعالم إلى قول من يقول بأنّ مقتضى الحاجة هو الإمكان بشرط الحدوث. لاحظ كلامه في التعليق على هذا الموضع من المعالم.. فهو من عيون الكلام.

(٣) ل: امتنع.

(٤) الظاهر من الأصول الخطية كلمة (العدم)، إلا أنَّ رسم هذه الكلمة قريب من رسم كلمة (القدم) من غير تنقيط، فقد يشتبه النساخ في مثل هذا، ولو رجعنا إلى المعنى لرأينا أنَّ كلمة القدم في هذا الموضع أليق في إفادة المعنى المراد لأنّ انتفاء الحدوث يعني القدم. وقد رجعت إلى المباحث المشرقية لأجل هذا الذي ذكرته، فوجدته قال هناك: (وذلك الاحتياج إما للإمكان أو للحدوث؛ لأنّا لو قدّرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً..).

وقوله بعد ذلك على لسان الحكماء: (وكل ذلك ينافي الحاجة إلى المؤثر)، أي كل ذلك من القدم والوجوب معاً أو الامتناع، وهو ما تعطيه الواو العاطفة بين القدم والوجوب؛ وإلا فإنّ اعتبار القدم لوحده من غير التفات إلى الوجوب لا ينافي الحاجة إلى المؤثر عندهم كما لا يخفاك.

(٥) ص: والامتناع!

(٦) الأصول الخطية: في المؤثر.

للحاجة تعيّن أن تكون العِلّة هي الإمكان.

وإنّما قلنا: بأن الحدوث لا يصلح أن يكون علّة للحاجة؛ وذلك لأنّه كيفية لوجود الحادث، فتكون متأخرة عنه، ووجود الشيء متأخر عن تأثير الفاعل فيه، وتأثير الفاعل فيه متأخر عن احتياجه إليه؛ لأنه لو لم يكن محتاجاً إليه لا يكون واقعاً به، واحتياجه إليه متأخر عن علّة احتياجه إليه، فإذن يمتنع أن يكون الحدوث علّة للحاجة أو جزءاً منها أو شرطاً لها، وإلّا لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب.

قال المتكلمون: هذا الكلام في حيّز التعارض؛ وذلك لأنَّ أحدهما علّة، والإمكان ليس بعلّة، فتعيّن أن تكون العِلّة هي الحدوث.

وإنّما قلنا: إنَّ الإمكان لا يصلح للعلّية؛ وذلك لأنّه صفة للممكن، والصفة متأخّرة عن وجود الموصوف. فإن منعتم ذلك فقد بطل أصل دليلكم، والوجود متأخر عن تأثير الفاعل فيه إلى آخر ما قررتم، فلو كان الإمكان علّةً[1] لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب.

قالت الحكماء: لا نسلّم أنَّ الإمكان متأخر عن الممكن. وقولكم: الصّفة متأخرة عن الموصوف، باطل؛ لأنَّ الإمكان لو كان متأخراً لزم كون الشيء قبل وجوده إمّا واجباً أو ممتنعاً وهما محالان.

على أنّا نحرّر الكلام بوجه آخر فنقول: الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، فيكون الوجود داخلاً في مفهوم الحدوث، والجزء متقدّم على الكل فيكون الوجود متقدّماً على الحدوث، وتأثير الفاعل فيه متقدّم على وجوده، واحتياجه إليه متقدّم على تأثير القادر فيه، وعلة احتياجه إليه متقدّمة على ذلك الاحتياج، فلو كان الحدوث علة لزم تأخّر[2] الشيء عن نفسه بمراتب.

---

(١) ل: علته.

(٢) ص: تاخير.

ولقائل أن يقول: كيف جعلتم الاحتياج إلى الفاعل متقدّماً على وجوده مع أنَّ الاحتياج من الصّفات العائدة إلى المحتاج، وقد قرّرتم أنَّ الصّفة متأخرة عن الموصوف، ولأنَّ الاحتياج نسبة بينه وبين المؤثر، والنسبة متأخرة عن المتنَسِبَين.

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: الممكن إمَّا أن يكون قَائِماً بِنَفسِهِ أَو قَائِماً بِغَيْرِهِ، والقائم بِنَفسِهِ إِمَّا أَن يكون متحيزاً أَو لَا يكون متحيزاً، والمتحيز إمَّا أَن لَا يكون قَابلاً للقِسْمَة وَهُوَ الجوْهَر الفَرد أَو يكون قَابلاً للْقِسْمَة وَهُوَ الجِسْم، والقائم بِالنَّفسِ الَّذِي لَا يكون متحيزاً وَلَا حَالّاً فِي المتحيز هُوَ الجوْهَر الروحاني.

وَمِنْهُم من أَبْطلهُ فَقَالَ: لَو فَرضنَا مَوْجُوداً كَذَلِك لَكَانَ مشاركاً للباري تَعَالَى فِي كَونه غير متحيز وَغير حَال فِي المتحيز؛ فَوَجَبَ أَن يكون مثلاً للباري. وَهُوَ ضَعِيف؛ لِأَنَّ الِاشْتِرَاك فِي السلوب لَا يُوجب الِاشْتِرَاك فِي المَاهِيّة؛ لِأَنَّ كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين فَلَا بُد وأَن يشتركا فِي سلب كل مَا عداهما عَنْهُمَا.

وَأَمَّا القَائِم بِالْغَيْر فَهُوَ العرض فَإِن كَانَ قَائِماً بالمتحيزات فَهُوَ الأَعْرَاض الجسمانية وَإِن كَانَ قَائِماً بالمفارقات فَهُوَ الأَعْرَاض الروحانية.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقسيم الموجود[1] إلى الواجب والممكن ومن بيان خواصِّهما[2]، شرع في تقسيم الموجود الممكن إلى أقسامه فقال: الممكن إمَّا أَن يكون قائماً بنفسه أَي[3] لا يفتقر في تقوّمه إلى محلٍّ يقوم به، أَو يكون قائماً بغيره أَي يكون مفتقراً إلى محلٍّ يقوم به.

(١) ل: الوجود.

(٢) أضرب الإمام في المعالم عن ذكر أحكام القديم والمحدث بخلاف ما فعله في المحصّل مثلاً، وهذا البحث -أعني أحكام القديم والمحدث- بحث قيّم يشتمل على مسائل مهمة، فاحرص عليها، وراجع كتب الأئمة الأعلام رضوان الله عليهم، وانظر مثلاً:

المحصّل ص١٢٩ص١٤٢، المباحث المشرقية ١/ ١٣٦، كشف المراد ص١١٨، شرح المقاصد ١/ ١٧٣، شرح المواقف٣/ ١٧٨ وانظر ٤/ ٢، شرح الطوالع ص٧١-ص١٠٩، التذكرة ص٣٣.

(٣) ل : - أي.

ثم نقول: القائم بنفسه لا يخلو إِمَّا أن يكون متحيّزاً أو لا يكون. وقد قيل في رسم المتحيّز: إِنَّه الذي يمكن أَن يشار إِليه إِشارة حسيّة بأَنّه هنا أَو هناك.

وإِنّما قيل: يمكن أَن يشار إليه، ولم يُقل: هو الذي يُشار إليه؛ لأَنَّ كثيراً من الأَجزاء الداخلة في الأَرض لا يشار إِليها وهي متحيّزة، وكذلك ما في باطن الحيوانات من الأَجسام[1].

وقوله: إِشارة حسية، /٣٠/ فيه احتراز عن الإِشارة العقلية، وقوله: هنا أَو هناك، احتراز عن العَرَض؛ فإِنَّه يمكن الإِشارة الحسيّة إِليه، لكن لا يصحّ أَن يقال: بأَنّه هنا أَو هناك، فإِنَّ ذلك من خواصّ المتحيّزات.

فإِن قيل: على هذا التعريف سؤالان:

أَحدهما: أَنَّ قوله: يمكن أَن يُشار إِليه.. إلى آخره، يلزم عليه أَن يقال: إِنَّ الجسم الذي علم الله وجوده في الساعة الثانية الآن متحيّز؛ لأَنَّه يمكن أَن يشار إِليه بأَنّه هنا أَو هناك؛ لأَنَّ إِمكان أَن يُشار إِليه أعمّ من أَن يُشار إِليه في السّاعة أَو في الساعة الثانية.

الثاني: أَنَّ ما ذكرتموه يُشكل باللّون؛ فإِنه يمكن أَن يُشار إِليه بأَنّه هنا أَو هناك مع أَنّه ليس بمتحيز.

والجواب عن الأَوَّل أَنّه لا حيلة فيه إِلّا تقييده بالموجود. وعن الثّاني: أَنّا نريد بقولنا: هنا أَو هناك، على سبيل الاستقلال.

فإِن قيل: ما معنى الحيّز الذي يحصل فيه المتحيّز؟

قلنا: الحيّز إِمَّا مكان وهوالجسم الصالح لأَن يُنقل إِليه جسم آخر، أَو تقدير مكان وهو الفضاء الخالي[2] المجاور للجسم الغير المتمكّن فيه، حتى أَنّه لو فرض

(١) ص: الأقسام.

(٢) ل: الحال.

تمكّنه فيه صار مكاناً له، فعلىٰ هذا؛ كلّ ما هو في المكان فهو في الحيّز، وليس كلّ ما هو في الحيّز فهو في المكان.

إذا عرفت معنىٰ المتحيّز فنقول: المتحيّز إمّا أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً للقسمة فهو الجسم.

واختلفو في أقلّ ما يتركب منه الجسم، ومأخذ الخلاف يرجع إلىٰ الاختلاف في تعريف الجسم.

فقال أصحابنا: الجسم هو المؤتلف، ثمّ اختلفوا، فقال بعضهم: أقلّ ما يتركب منه الجسم جوهران فصاعداً. وقال إمام الحرمين: الجوهران إذا ائتلفا صارا جسمين. ويمكن أن يقال عليه: قد زعمتم أنَّ الجسم لا بد أن يكون قابلاً للانقسام، فلو كان الجوهر الفرد حال الاجتماع جسماً لزم قبوله الانقسام وهو محال، ولا جواب له عن ذلك إلّا أن يمنع قولنا: إنَّ كلّ جسم قابل للانقسام، بل البعض كذلك والبعض ليس كذلك.

وقالت المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، ثم قالوا: وأقلّ ما يحصل من[1] ذلك أجزاء ثمانية؛ لأنّا إذا وضعنا صفحةً من أربعة أجزاء حصل الطول والعرض، فإذا وضعنا عليها صفحة أخرىٰ مثلها حصل الجسم، والنزاع في ذلك لفظي.

وأمّا إذا لم يكن المتحيّز قابلاً للقسمة فهو الجوهر الفرد وسيأتي الكلام فيه[2]. فهذا هو القول في الشيء الذي يكون قائماً بنفسه ويكون متحيّزاً[3].

---

(١) ف، ص: منه.

(٢) في المسألة الثامنة من هذا الباب.

(٣) قال الحكيم الطباطبائي في نهاية الحكمة ١/١٦٦: (وقد اكتشف علماء الطبيعية أخيراً -بعد تجارب دقيقة فنية- أنَّ الأجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول علىٰ ما اكتشفوه من الأجسام الذرية التي هي مبادئ تكوُّن الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنىٰ أصلاً موضوعاً لنا.

نعم، لو سلم ما يقال: إن المادة -يعنون بها الأجسام الذرية الأُوَل- قابلة التبدل إلىٰ الطاقة وإنها =

وأمّا القسم الآخر وهو الذي يكون قائماً بنفسِه ولا يكون متحيّزاً فهو الجوهر العقلي[1]، وقد اختلفوا في ثبوته، فالمحققون من المتكلمين أثبتوه، وذهب الظاهريّون من المتكلمين إلىٰ إنكاره، وذهبت الكرّامية والحنابلة إلىٰ إنكار موجود لا يكون متحيّزاً ولا حالّا في المتحيّز مطلقاً سواء كان ذلك الموجود واجباً أو ممكناً، واتفق جمهور العقلاء علىٰ إثبات موجود واحد هذا شأنه واجب لذاته وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وقد احتجّ المنكرون للجوهر العقلي علىٰ نفيه بأن قالوا: لو فرضنا موجوداً كذلك لكان مساوياً للباري تعالىٰ في كونه غير متحيّز وغير حالٍّ في المتحيّز، ويلزم من المساواة في ذلك المساواة في تمام الماهيّة.

واعترض المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ هذا الكلام فقال: هذا اشتراك في أمر سلبي، والاشتراك في السلوب لا / ٣١/ يقتضي الاشتراك في الماهيّة؛ بدليل ما ذكره من النَّظَر في الكتاب، بل الاشترك في الصّفات الثبوتية لا يوجب الاشتراك في الماهيّة، لجواز اشتراك المختلفات في وصف واحد مشترك[2].

واعلم أنَّ ما ذكرناه[3] من التقسيم غير مستقيم علىٰ رأي الحكماء، بل هم يقسّمون الموجود الممكن علىٰ نحو آخر من التقسيم، وهو أنّهم يقولون: الموجود الممكن إمَّا أن يكون في موضوع وهو العرض، أو لا يكون في موضوع وهو الجوهر، والجوهر إمَّا أن يكون حالّا وهو الصّورة الجسميّة، أو يكون محلاً وهو الهيولىٰ، أو

= مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة، كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتباً علىٰ الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة علىٰ ما يناسب هذا الوضع، فليتأمّل). وهذا من لطيف ما يُنَبّه عليه في البحث الحكمي والكلامي المعاصر، وما ذكره من أخذ الطاقة نوعاً عالياً استصحبه معك حين إشارة الفاضل الخونجي إلىٰ المقولات عند الحكماء فيما سيأتي في المسألة السابعة.. فهو نافع.

(١) راجع: الأربعين ص٦، المحصّل ص١٤٢.

(٢) هذا الدليل الذي نقله عن المنكرين احتج به الإمام الرازي في كتاب الإشارة الذي صنَّفه أيام شبابه، وضعّفه في كتبه الأخرىٰ، راجع الإشارة ص٧٧.

(٣) ص: ما ذكره.

يكون مركباً منهما وهو الجسم، أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما وهو إمَّا أن يكون متعلقاً بالأَجسام تعلق التدبير وهو النّفس النّاطقة، أو لا يكون وهو العقل.

وأمّا الموجود الممكن لذاته القائم بغيره فهو المسمّىٰ بالعرض، وإنّما يسمىٰ عرضاً لعروضه علىٰ المحل، وقيل: سُمِّي بذلك لعدم دوامه وبقائِه أي يعرض ويزول، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤] ويقال: عَرَضَ المرض.

ثمّ إنَّ العرض لا يخلو إمَّا أَن يكون قائماً بالمتحيّزات كالأَلوان والأَكوان وهو الأَعراض الجسمانيّة، أَو يكون قائماً بالجواهر العقليّة كالعلوم والإِرادات وهو الأَعراض الروحانية، والله تعالىٰ أعلم.

***

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: الأَعْرَاض إمَّا أَن تكون بِحَيْثُ يلْزم من حُصُولهَا صدق النِّسْبَة أَو صدق قبُول القِسْمَة أَو لَا ذَاك وَلَا هَذَا.

وَالْقسم الأَول هُوَ الأَعْرَاض النسبية وَهِي أَنْوَاع: الأَول حُصُول الشَّيْء فِي مَكَانهُ وَهُوَ المسَمّى بالكون، ثمَّ إن الحُصُول الأول فِي الحيز الثَّانِي هُوَ الحرَكَة، والحصول الثَّانِي فِي الحيز الأول هُوَ السّكُون، وَحُصُول الجوهرين فِي حيزين بحيث يتخللهما ثَالِث هُوَ الِافْتِرَاق، وحصولهما فِي حيّزين بحيث لا يتخللهما ثَالِث هو الِاجْتِمَاع.

(الشرح) لـمَّا فرغ من تقسيم الموجود الممكن القائم بالنفس إلىٰ أَقسامه؛ شرع في تقسيم الموجود الممكن القائم بالغير الذي هو المسمّىٰ بالعَرَض إلىٰ أَقسامه فقال[1]:

الأَعراض إمَّا أَن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النِّسبة أَو صدق قبول القسمة أَو لا هذا ولا ذاك، أمَّا الأَوَّل فهو الأَعراض النسبية وهي علىٰ سبعة أَقسام.

---

(١) راجع: المحصّل ص١٤٣، شرح الطوالع ص٧٥، كشف المراد ص١٨١، الموقف الثالث من المواقف، شرح المقاصد ١/ ١٧٣، وقد افتتح العلامة الأَصفهاني شرح التجريد بمقدمة فيها تقسيم الموجودات علىٰ مذهب الطائفتين من المتكلمين والحكماء.

واعلم أَنَّ هذا النّوع من التقسيم مستقيم على رأي الحكماء، فإِنَّ المقولات عندهم عشرة وأحدها الجوهر[1]، وقد ذكرنا وجه قسمته إلى أقسامه الخمسة على وفق رأيهم، وأَمّا التسعة الباقية فهي المذكورة في هذه المسألة، غير أَنَّ المصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى أهمل فيها ذكر بعض أنواع الكمّ والكيف.

أَمَّا القسم الأَوَّل من الأَعراض النسبيّة فهو حصول الجسم في مكانه، وهو المسمّى بالكون في اصطلاح المتكلمين، وبالأَين في اصطلاح الحكماء.

واعلم أَنَّ الكون منه ما هو حقيقي ككون الشيء في مكانه الخاصّ به الذي لا يسع غيره، ومنه ما هو غير حقيقي ككون الإِنسان في الدّار أَو في السوق أَو في البلد أَو في الإِقليم بل في الأَرض كلّها، فإِنَّ هذه أَينات غير حقيقية، ولهذا إِذا سُئل عنه: أين هو؟ يصحّ أَن يجاب بأَيّ واحدة كانت من هذه الأَينات.

وقد اختلفوا في المكان الذي يحصل فيه الجسم، فذهب أرسطو وأَتباعه إلى أَنّه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسّطح الظاهر من الجسم المحوي، وذهب أَفلاطون ومتّبعوه[2] إلى أَنه هو البُعد المجرّد[3]، وهؤلاء قالوا: بين غايات الإِناء الحاوي للماء أَبعاد ثابتة[4] تتعاقب عليها الأَجسام وهي المسمّاة بالمكان،

---

(١) قال في شرح المواقف: ذهب الحكماء إلى أنه أي العرض منحصر في المقولات التسع، وأنَّ الجواهر كلها مقولة واحدة، فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً، ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه. ٥/ ١٣.

(٢) الأصول الخطية: ومتّبعيه.

(٣) نسبة القول بالبعد المجرد إلى أفلاطون مشتهرة على حد تعبير الفاضل الدواني، إلا أنّ المرجاني في حاشيته على شرح الدواني على العضدية قال: والحق أنّه لا يقول بالبعد المجرد فضلاً عن قدمه. (١/ ٦٠)، ولعلّه اعتمد في نفي النسبة على كلام ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء يشير فيه إلى أنّ أفلاطون لا يجوّز بعداً مجرداً عن المادة. قال في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليميات من المقالة السابعة: (فأما التعليميات فإنها عنده معان بين الصور والماديات، فإنها وإن فارقت في الحد فليس يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا في مادة، لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه..) الخ.

(٤) ص: ثلاثة.

ثم اختلفوا: فمنهم من جوّز خلوّ هذه الأبعاد عن الأجسام، وهم القائلون بالخلاء، ومنهم من لا يجوّز ذلك.

ومما يجب أن يعلم هو أَنَّ حصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين المكان، فتكون مغايرة لذات الجسم والمكان لا محالة، إلّا أَنَّ من المتكلمين/ ٣٢/ من أثبت معنىً آخر قائماً بالجسم يوجب هذه النّسبة وسمّاه بالكون، وقال: الكون علّة للكائنيّة، ومنهم من أنكر ذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ الكون جنس تحته أنواع أربعة: الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق. ووجه الحصر هو أن يقال: الجوهر لا يخلو إِمَّا أن يبقىٰ في حيّز واحد أكثر من زمان واحد أو لا يكون كذلك، فإن كان الأوَّل فهو الساكن، وإن كان الثَّاني فهو المتحرك، وعلىٰ التقديرين فلا يخلو إِمَّا أن يكون بحيث لا يمكن أن يتوسط ثالث بينه وبين غيره من الجواهر أو يمكن، والأول هو الاجتماع، والثاني هو الافتراق.

فالحركة في اصطلاح المتكلّمين: عبارة عن حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسّكون عبارة عن الحصول في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد، فعلىٰ هذا يكون السّكون أيضاً أمراً وجوديّاً كالحركة فإنّه لا تختلف ماهيّتها.

وأمّا الحكماء فقد ذهبوا إلىٰ أَنَّ السّكون عدمي؛ قالوا: الحركة عبارة عن الانتقال من الحيّز الأوَّل إلىٰ الحيّز الثَّاني، والسّكون عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك، فلذلك جعلوه عدمياً.

قال المصنّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ في كتابه المسمّىٰ بـ«شرح العيون»: الذي يغلب علىٰ ظنّي[1] أَنَّ النزاع بينهم وبين المتكلمين في أَنَّ السّكون عدم أو ثبوت نزاع لفظيّ؛ وذلك لأَنَّ الجسم إذا سكن فقد حصل هناك أمران: زوال الحركة وعدمها، والثاني حصوله في ذلك الحيّز علىٰ سبيل الدّوام والاستمرار وهو أمر ثابت، فإن أريد

(١) ص: الظن.

بالسّكون الأَمر الأَوَّل فهو عدم، وإِن أريد به المعنىٰ الثّاني فهو ثبوت، فثبت أَنَّ الوفاق بينهم وبين المتكلمين حاصل من حيث المعنىٰ[1].

(المتن) الثَّانِي: حُصُول الشَّيْء فِي الزَّمَان، وَهُوَ المتى.

(الشرح) لـمّا فرغ من المقولة الأولىٰ من الأَعراض شرع في المقولة الثانية منها، وهي المسمّاة عندهم بمتىٰ، وهي عبارة عن نسبة الشيء إلىٰ زمانه ككون الشيء في السنة أَو في اليوم، وقد زِيدَ في رسمها فقيل: هي عبارة عن حصول الشيء في الزمان أَو في طرفه، فإِنَّ كثيراً من الأَشياء تقع في طرف الزمان، أَعني: في آن من الآنات، ومع ذلك يصحّ أَن يُسأَل عنها بمتىٰ، والفرق هو أَنَّ الزمان مقدار يقبل القسمة بخلاف الآن، فنسبة الآن إلىٰ الزمان كنسبة النقطة إلىٰ الخط.

وكما أَنَّ الأَين انقسم إلىٰ حقيقي وغير حقيقي فكذلك متىٰ ينقسم إلىٰ حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده ولا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة من الليل، وإلىٰ غير حقيقي وهو ككون الكسوف في ليلة كذا بل في شهر كذا بل في سنة كذا بل في دور كذا.

(المتن) الثَّالِث: النِّسْبَة المتكررة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية، وَهِي الإِضَافَة.

(الشرح) اعلم أَنَّ الإِضافة حالة تعرض للجوهر بسبب كون غيره في مقابلته، ولا يعقل وجودها إِلّا بالقياس إلىٰ الغير كالأبوّة فإِنّها عارضة للأَب، وماهيّة الأَب ليست بمضافة في ذاتها من حيث تلك الماهيّة، لكن تلحقها الإضافة، وكذا الابن فإِنَّ له ماهيّة هو بها حيوان مخصوص وليس بمضاف من هذا الوجه بل تلحقه إِضافة إلىٰ الأَب، وبسبب تلك الإِضافة يقال له ابن، فالأَب ليس بمضاف حقيقي وكذا الابن، وإِنّما المضاف الحقيقي هو الأُبوّة والبُنوّة[2].

---

(١) شرح عيون الحكمة ١/١٠٦.

(٢) الذي يقابل المضاف الحقيقي كالأبوّة والبنوّة هو المضاف المشهوري كالأب والابن في هذا المقام، إلا أنّه =

واعلم أَنَّ الإِضافة ليست معنىً واحداً في المضافين، بل كلّ واحد منهما مختص بالإضافة إلىٰ الآخر غير إضافة الآخر إليه.

ثمّ إِنَّ الإضافة قد تعرض للمقولات كلّها، وقد ذكرنا ذلك في كتابنا الذي انتخبناه من المباحث المشرقية، فمن أَراد /٣٣/ تفصيل ذلك فليطالعه منه مع سائر المباحث الشريفة في مقولة الإِضافة، وأَمّا هنا فنقتصر علىٰ هذا القدر إذ لا تعلّق لهذه المباحث بعلم الكلام.

(المتن) الرَّابِع: تَأْثِير الشَّيْء فِي غَيره وَهُوَ الفِعْل.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المقولة عبارة عن كون الشَّيء بحيث يؤثّر في غيره أَثراً غير قارّ الذات، بل لا يزال يتجدَّد ذلك كالتَّسخين ما دام يسخّن والتبريد ما دام يبرّد والتقطيع ما دام يقطّع.

(المتن) الخامِس: اتصاف الشَّيْء بتأثّره عَن غَيره، وَهُوَ الانفعال.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المقولة عبارة عن كون الشَّيء متأثّراً من غيره ما دام في التأثّر مثل التسخّن والتبرّد والتقطّع لا كالبرودة والسخونة وبينهما فرق؛ فإِنَّ التأَثّر هو الاستحالة والتغيّر من حال إلىٰ حال وهو حقيقة الحركة، وأَمّا الأَثر الحاصل[1] القارّ الذّات بعد وقوف الحركة فهو من مقولة الكيف لا من مقولة أَن ينفعل.

(المتن) السَّادِس: كَون الشَّيْء محاطاً بِشَيْء آخر بِحَيْث ينْتَقل المحيط بانتقال المحاط بِهِ، وَهُوَ المِلك.

= لم يصرّح بتسميتهما بالمشهوري، وكذلك فعل -إن صحّت نسبة الكتاب له فراجع المقدمة- في «الفوائد المغربية المنتخب من المباحث المشرقية» حيث قال هناك : المضاف يقال بالاشتراك علىٰ الإضافة نفسها وهو الحقيقي، وعلىٰ معروضها وحده، وعلىٰ المجموع الحاصل منها ومن معروضها..) مخطوط. وراجع إن أردت شرح المواقف٦/ ٢٦٢ ، كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢١٧.

(١) ص: الحامل.

(الشرح) اعلم أنه إذا صار الشيء محاطاً به فهو علىٰ وجهين، أحدهما أن يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهذا هو الملك والجِدَة كالتسلّح والتلبّس والتختّم والتقمّص. الثاني أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الأَين، ولما كان هذان القسمان كالنّوعين لشيء واحد، وهو كون الشيء محاطاً بغيره؛ فلهذا قال الشيخ الرئيس في كتبه: هذه المقولة عسرت علىٰ الفهم.

(المتن) السَّابع الهيْئَة الحاصِلَة لمجموع الجِسْم بِسَبَب حُصُول النِّسْبَة بَين أَجْزَائِهِ، وبسبب حُصُول النِّسْبَة بَين تِلْكَ الأَجْزَاء وَبَين الأُمُور الخارِجَة عَنْهَا كالقيام وَالْقعُود، وَهُوَ الوَضع.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المقولة عبارة عن الهيئة[1] الحاصلة للجسم بسبب نسبة أَجزائه بعضها إلىٰ البعض نسبة تتخالف[2] الأَجزاء لأَجلها بالقياس إلىٰ المكان، مثل القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الهيئة هي المسمّاة بالوضع، وهي عارضة لجملة الجسم لا لآحاد أَجزائه[3].

(المتن) وَمِنهُم من قَالَ: إن هَذِه النِّسَبَ لَا وجود لَهَا فِي الأَعْيَان وَإِلَّا لَكَانَ اتصاف محالِّهَا بهَا نِسْبَة أُخْرَى مُغَايِرَة لَهَا فَيلْزم التسلسل.

(الشرح) اعلم أَنَّ كلّ هذه الأَعراض السبعة من قبيل الأَعراض النسبيّة، وقد ذهب جمهور المتكلمين إلىٰ أَنّها غير موجودة في الأَعيان، بل هي اعتبارات ذهنية، واحتجوا علىٰ ذلك بوجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره: هو أَنها لو كانت الإِضافة موجودة فلا بد وأَن تكون محالّها متصفة بها فاتصاف محالّها بها يكون نسبة أخرىٰ ولزم التسلسل.

---

(١) ف، ل: النسبة.

(٢) ل: تخالف ؛ ص: تخالف.

(٣) وعبارة الرئيس في تعريف هذه المقولة مضطربة في جميع كتبه بحسب ما أفاد الإمام في شرح عيون الحكمة، ولذلك ذكر الإمام في الشرح المذكور ما حصّله في هذا الباب، فراجعه ١/ ١١٣.

الثَّاني: لو كانت الإِضافة موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الموجودية، ومخالفة لها في ماهيتها المخصوصة، فوجودها غير ماهيتها، فاتّصاف ماهيّتها بوجودها يكون إِضافة أخرىٰ ولزم التسلسل.

حجة المثبتين لها: هي أَنَّ المفهوم من كون الشيء مؤثّراً في الغير وقابلاً للغير ومن كونه أباً وابناً مغايرٌ للمفهوم من تلك الذّات المخصوصة، وذلك المفهوم المغاير ليس سلباً محضاً؛ لأَنَّ قولنا: مؤثر، نقيض لقولنا: ليس بمؤثر، الذي هو سلب، ورافع السلب ثبوت، فهذه المفهومات أمور ثبوتيّة زائدة علىٰ الذات، ثم قالوا: حجة المخالف ليس إِلّا إِلزام التسلسلات فنحن نلتزمها.

أَجاب المتكلمون بأَن قالوا: أَمّا التسلسل فباطل بطريقة التطبيق، وقد مرّت الإِشارة إِليها في مسأَلة أَنَّ المعدوم ليس بشيء. وأيضاً فهب أَنّكم / ٣٤/ التزمتم هذه التسلسلات إِلّا أَنَّ المحال لازم مع ذلك؛ فإِنَّ التسلسل إِنّما يعقل في أُمور يلتصق كلّ واحد منها بغيره لا إِلىٰ نهاية، إِلّا أَنَّ القول بكون النسبة أَمراً وجوديّاً زائداً يمنع من هذا الالتصاق؛ لأَنَّ كلّ شيئين يفرضان ملتصقين فالتصاقهما متوسط بينهما، فالملتصقان غير ملتصقين، هذا خلف.

(المتن) وَالْقسم الثَّاني من الأَعْرَاض: هِيَ الأَعْرَاض الموجبَة لقبُول القِسْمَة، وَهِي إِمَّا أَن تكون بِحَيْثُ لا يحصل بَين الأَجْزَاء حد مُشْتَرك، وَهُوَ العدَد. وَإِمَّا أَن يحصل وَهُوَ المِقْدَار، وَهُوَ إِمَّا أَن يقبل القِسْمَة فِي جِهَة وَاحِدَة وَهُوَ الخط، أَو فِي جِهَتَيْنِ وَهُوَ السَّطْح، أَو فِي جِهَات ثَّلَاثة وَهُوَ الجِسْم.

(الشرح) لـمّا قسّم الأعراض إِلىٰ ثلاثة أَقسام: إِلىٰ الأَعراض الموجبة للنّسبة، وإِلىٰ الأَعراض الموجبة للقسمة، وإِلىٰ الأَعراض التي لا توجب قسمة ولا نسبة، وذكر القسم الأَوَّل؛ شرع في القسم الثَّاني وهو الأَعراض الموجبة للقسمة، وهو المسمّاة بالكمّ عندهم.

وقد قيل في رسم الكمّ: هو العرض الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزّي.

إذا عرفت هذا فنحن نقسّم الكمّ على وجه لا يخرج منه شيء من أقسامه، فإنَّ ما ذكره في الكتاب غير حاوٍ لجميع أقسامه، فنقول: الكمّ ينقسم إلى متصل ومنفصل، فالمتصل هو الذي يمكن أن نفرض فيه أجزاء تتلاقى عند حدّ واحد مشترك بينها، والمنفصل ما لا يمكن أن نفرض فيه ذلك.

والمتصل ينقسم إلى قارّ الذات ذي الوضع، وإلى غير قارّ الذات عديم الوضع، فالقارّ الذات ذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه المفروضة اتصال وثبات يمكن أن يُشار إلى كلّه في جهة واحدة فقط وهو الخط، ومنه ما يقبل الإشارة في جهتين فقط وهو السطح، ومنه ما يقبل ذلك في جهات ثلاثة وهو الجسم التعليمي، ويسمى أيضاً ثخناً؛ لأنّه حشو ما بين السطوح، وعمقاً إذا اعتبر فيه النزول، وسمكاً إذا اعتبر فيه الصعود، فهذا ما نقوله في الكمّ المتصل القارّ الذات.

وأمّا المتصل الغير القار الذات فهو الذي ليس لأجزائه المفروضة ثبات ووضع، بل هي إنّما توجد على التجدد والتقضي فهو الزمان، وقد اختلفوا في أنّه هل هو موجود في الخارج أم هو أمر اعتباري ذهني، واختلفوا أيضاً في ماهيته، فمنهم من زعم أنه مجرد عن المادة، وقال: إنَّه واجب لذاته، ومنهم من جعله جسماً، وقال: إنَّه فلك معدل النهار، ومنهم من جعله عرضاً غير قار، وقال: إنَّه هو الحركة، ومنهم من جعله عبارة عن مقدار الحركة وهو اختيار أرسطو وأتباعه. وقد تكلّمنا في جميع ذلك في الكتاب الذي انتخبناه من المباحث المشرقية[١]، فمن أراد تحقيق ذلك فعليه بمطالعته[٢].

وأمّا الكم المنفصل فهو العدد لا غير إذ ليس يمكن أن نفرض بين أجزائه المفترضة[٣] فيه حد مشترك يصل أحدهما إلى الآخر كالنّقطة المفروضة المشتركة بين

(١) في «الفوائد المغربية المنتخب من المباحث المشرقية» لم تُبحث هذه الأقوال في الفصل الأول من الفن الأول في الكم، بل جاء ذلك في الفصل الثاني في باب الزمان: (الفصل الثاني في ماهية الزمان: فيه أقوال أربعة؛ لأنّه إن كان جوهراً فإمّا أن يكون مجرداً أو جسماً، وإن كان عرضاً فهو غير قارّ، فهو إمّا الحركة أو مقدارها، فالأقوال التي قيلت فيه هذه، أما الأول...) الخ، مخطوط.

(٢) ص: مطالعته.

(٣) ص: المفروضة.

مسمّىٰ الخط، وكالخط المشترك بين مسمّىٰ السطح، وكالسطح المشترك بين مسمىٰ الجسم التعليمي، وكالآن المشترك بين الماضي من الزمان والمستقبل.

(المتن) والقسم الثَّالِث: وَهُوَ العرض الَّذِي لَا يُوجب القِسْمَة وَلَا النِّسْبَة، فَنَقُول: هذا إِمَّا أَن يكون مَشْرُوطاً بِالحَيَاةِ وَإِمَّا أَن لَا يكون، أَمَّا الأول وَهُوَ العرض المَشْرُوط بِالحَيَاةِ فَهُوَ إِمَّا الإِدْرَاك وَإِمَّا التحرّك، أَما الإِدْرَاك فَهُوَ إِمَّا إِدْرَاك الجزئيات وَهُوَ الحواس الخمس وَإِمَّا إِدْرَاك الكليات وَهُوَ العُلُوم والظنون والجهالات وَيدخل فِيهِ النّظر. وَأَمَّا التحرّك فَهُوَ إِنَّمَا يتم بالإرادة وَالْقُدْرَة والشهوة والنفرة.

وَأَما العرض الَّذِي لَا يكون مَشْرُوطاً بِالحيَاةِ فَهِيَ الأَعْرَاض المحسوسة بِإِحْدَى الحَواس الخمس: أَما المحسوسة بِالْقُوَّةِ الباصرة فالأضواء والألوان، وَأَما المحسوسة بِالْقُوَّةِ السامعة فالأَصوات والحروف، وَأما المحسوسة بِالْقُوَّةِ الذائقة فالطعوم التِّسْعَة وَهِي المرارة والحلاوة والحرافة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة وَالْقَبْض والتفاهة، وَأَمَّا المحسوسة بِالْقُوَّةِ الشامة فالطيب وَالنّتن، وَأَما المحسوسة بِالْقُوَّةِ اللامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة، فَهَذِهِ جملَة أَقسَام الممكنات.

(الشرح) لـمّا فرغ من ذكر القسمين الأَولين من الأَعراض شرع في القسم الثَّالث وهو العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة، وهو المسمّىٰ بالكيف عندهم. / ٣٥/ ونحن نذكره بجميع أَقسامه[1].

وقد قيل في رسمه: إِنَّه هيئة قارّة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة إِلىٰ أَمر خارج عنه ولا في أَجزائه ولا قسمة له في ذاته. وأَنواعه أَربعة:

فالأَول: الكيفيّات المختصة بذوات الأَنفس، وهي التي تكون مشروطة بالحياة، وهي إن كانت راسخة سمّيت ملكات مثل العلم والصحّة والشجاعة، وإِن لم تكن راسخة سمّيت حالات مثل غضب الحليم، ومرض الصحيح المزاج.

---

(١) انظر المقالة الرابعة من باب الطبيعيات من كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني.

وهذا النّوع من الكيف ينقسم إلىٰ إدراك وتحريك، القسم الأوَّل: الإدراك وهو إمَّا إدراك الكليات كالعلوم والظنون ونحوها، والمدرِك لها النفس الناطقة وسيأتي الكلام فيها، وإمّا إدراك الجزئيات، والمدرك لها إمَّا الحس الظاهر أو الباطن:

أمَّا الأوَّل فخمسة:

أحدها اللّمس، وهو قوّة منبثّة في جلد البدن وأعصابه[1] يدرك ما يماسّه ويؤثر فيه بالمضادة، وهي سارية في جميع البدن. وإنّما خلقت في الحيوان ليدرك ما يضاده فيحترز عنه، وخُلق فيه أيضاً التمكّن من الحركة ليقدر علىٰ الاحتراز، فلا جرم كلّ حسّاس فهو متحرك بالإرادة.

وثانيها الذوق، وهو مشروط باللّمس، وإنما خُلق لجلب النافع، وهو قوّة مرتبة في العصبة المفروشة علىٰ جرم اللّسان تدرك الطعوم المتحلِّلَة من الأجرام المماسّة له المخالطة للرطوبة العذبة التي في فيه، فتحيله[2] فيحس.

وثالثها الشم، وهو قوّة مرتبة في زائدَي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي إليها الهواء المستنشق من بخار ذي الرائحة.

ورابعها السمع، وهو قوّة مرتبة في العصب المفروش في باطن سطح الصماخ يدرك ما يتأدّىٰ إليه بتموّج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع انضغاطاً بعنف يحدث فيه تموّج فاعل للصوت، ويتأدّىٰ إلىٰ الهواء الرّاكد في تجويف الصمّاخ، ويموّجه بشكل نفسه فتماسّ أمواج تلك الحركة سطح العصبة فيسمع.

وخامسها البصر، وهو قوّة مرتبة في العصبة المجوّفة تدرك ما ينطبع في الرّطوبة الجليديّة من أشباح الأجسام ذوات الألوان المتأدية إليها بتوسّط الأجسام الشفّافة.

---

(١) ص: أعضائه.

(٢) ل: فتحمله ؛ ص: فتحله.

وأمّا الثّاني فهو الحسّ الباطن: وهو إمّا أن يكون مدركاً فقط أو مدرِكاً ومتصرِّفاً معاً، والأول إمّا أن يكون للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية، وأعني بالصور الجزئية كالخيال الحاصل من زيد وعمرو، وبالمعاني الجزئية كإدراك أنَّ هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو، والمدرِك للصور الجزئيّة الحسّ المشترك، وهو المجمع لصور المحسوسات الظاهرة كلها، والمدرك للمعاني الجزئية هو الوهم، فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الوهم الحافظة، فهي أربعة: الحسّ المشترك وخزانته وهي الخيال، والوهم وخزانته وهي الحافظة.

وأمّا القوّة المتصرّفة فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل، فتركب صورة إنسان يطير وجبل من ياقوت، وهذه القوّة إن استعملتها القوّة الوهمية تسمّىٰ متخيّلة، وإن استعملتها القوّة الناطقة تسمىٰ مفكرة.

وأمّا القسم الثّاني من النّوع الأوَّل من الكيف فهو التحريك.

واعلم أنَّ القوىٰ المحرّكة إمّا باعثة أو فاعلة، /٣٦/ أمّا الباعثة فهي التي إذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت الفاعلةَ علىٰ التحريك، وهي إن حملت علىٰ تحريك يُجلب[1] به الشيء المتخيل أنه نافع أو لذيذ تسمىٰ قوّة شهوانية، وإن حملت علىٰ تحريك يُدفع به الشيء المتخيل ضارّاً سمّيت قوّة عصبية.

وأمّا القوّة الفاعلة فهي القوّة المنبثة في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنّج العضلات وتجذب الأوتار والرِّباطات إلىٰ جهة المبدأ وترخيها فتمتد الأوتار إلىٰ خلاف جهة المبدأ، فهي التي تستعد بها الأعضاء لقبول الحس والحركة، وهي المسماة بالقوّة الحيوانية، فهذا تفصيل القوىٰ التي بها الإدراك والتحريك.

النوع الثّاني من الكيفيات: هي الأعراض المحسوسة بإحدىٰ الحواس الخمسة[2] الظاهرة المذكورة. وهي إن كانت راسخة سمّيت الانفعاليَّات، وإن كانت ضعيفة

(١) ف: تجلب.

(٢) ل: الجسمية.

سمّيت بالانفعالات.

واعلم أنّه فرق بين إدراك تلك الأَعراض المحسوسة وبين نفس تلك الأَعراض، وإن اشترك كلّ واحد منهما في كونه أعراضاً؛ فإدراك تلك الأعراض من القسم الأوّل من الكيف، وأَمّا نفس تلك المدركات المحسوسة فهي من النّوع الثّاني.

أَمّا المحسوس بالقوّة الباصرة فهو قسمان: الأَوّل: اللّون، وهو بأَنواعه متصَوَّر لنا تصوّراً أوّلياً فلا يمكن تعريفه، وهو مما يحسّ به أوّلاً ثم بواسطة الإحساس به يحسّ الشكل ثانياً، فالشكل متوقف على وجود اللّون، وهل اللّون متوقف على وجود الضوء أم لا؛ فمختلف فيه، فعند أبي علي: الضوء شرط وجود اللّون، وعندنا شرط كونه مرئياً.

واعلم أَنَّ الفرق بين الضوء والنّور والبريق والشعاع هو أَنَّ الظهور إذا كان للشيء من ذاته يسمىٰ ضوءاً وذلك مثل ما للشمس، وأَمّا الظهور الذي للشيء من غيره فيسمّىٰ نوراً كما للجدران المستنيرة بضوء الشمس أَو السراج، والترقرق الذي للشيء من ذاته يسمىٰ شعاعاً، و الترقرق الذي للشيء من غيره يسمىٰ بريقاً كما للمرآة.

إذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ من الناس من قال: الضوء جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء، وهو باطل؛ لأَنَّ الأَجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مستضيئة، وهذا يدلّ علىٰ أَنَّ النور والظلمة مغايران للجسم.

وأَمّا المحسوس بالقوّة السامعة فهي الأَصوات والحروف، أَمّا الصوت فقد قال بعضهم: الصوت عبارة عن اصطكاك الأَجرام الصلبة، وهو خطأ؛ لأَنَّ الاصطكاك مماسّة قوية والمماسة غير الصوت. والحق أَنَّ الصوت من أَظهر المدركات إِذ هو محسوس ومعلوم بالضرورة فيمتنع تعريفه.

وأَمّا الحرف فاعلم أَنَّ الرئيس حدّه بأَنّه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تمييزاً في المسموع.

وأَمّا المحسوس بالقوّة الشامّة فهو الروائح، وليس لها اسم إِلّا من جهة الموافقة والمخالفة بأَن يقال: رائحة طيّبة ورائحة مُنْتِنة، وإِما بأَن يشتق لها من الطعوم المقاربة

لها اسم فيقال رائحة طيبة ومُنْتِنة[1].

وأمّا المحسوس بالقوّة الذائقة فهي الطعوم التسعة وهي: الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة.

واعلم أَنَّ الجسم إِمَّا أَن يكون عديم الطعم وهو التفه إِمَّا حقيقة أو في الحس، وهو الذي له طعم لكنه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء /٣٧/ يخالط اللسان حتى يدركه، ثم إِذا احتيل في تلطيف أَجزائه أَحسّ منه بطعم كما في النحاس.

وإِمّا أَن يكون له طعم، وبسائط الطعوم ثمانية فإن الجسم الحامل للطعم إِمَّا أَن يكون لطيفاً أَو كثيفاً أَو معتدلاً، والفاعل للثلاثة إِمَّا الحرارة أَو البرودة أَو القوّة المعتدلة بينهما.

فالحارّ إِن فعل في الكثيف حدثت المَرارة، أَو في اللطيف حدثت الحرافة[2]، أَو في المعتدل حدثت المُلوحة. والبارد إِن فعل في الكثيف حصلت العُفوصة، أَو في اللطيف حدثت الحُموضة، أَو في المعتدل حدثت القبض. والمعتدل إِن فعل في اللطيف حدثت الدّسومة، أَو في الكثيف حدثت الحلاوة، أَو في المعتدل حدثت التفاهة غير البسيطة. فالحرافة أَسخن الطّعوم، ثم المرارة، ثم الملوحة. واعلم بأَنّ العفوصة أَبردها، ثم القبض ثم الحموضة.

وقد يجتمع طعمان في الجسم الواحد مثل المرارة والقبض في الحضُض ويسمى البشاعة، واجتماع الحلاوة والحرافة في العَسل المطبوخ.

وأمّا المحسوس بالقوّة اللّامسة فهو باتفاق الحكماء اثنا عشر كيفية: الحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللّزوجة والهشاشة والجفاف والبلّة والثّقل والخفّة.

---

(١) سقطت عبارة: (وإما بأن يُشتق..) من نسخة (ل).

(٢) ل: الحرارة.

أمّا الحرارة والبرودة؛ فقد قال الرئيس: الحرارة هي التي تفرّق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات، والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات. والمصَنِّف كان يعيب عليه أمثال هذه التعريفات؛ لأَنَّ العلم الضروري حاصل بماهيّة أمثالها فيمتنع تعريفها.

وهما وجوديّان، ومن الناس من قال: البرودة عدمية؛ لأَنها عبارة عن عدم الحرارة، وهو خطأ؛ فإنّا نحسّ من البارد بكيفيّة محسوسة.

وأمّا الرّطوبة واليبوسة فهما أيضاً وجوديّان، والرّطوبة جنس تحتها أنواع، فإنَّ رطوبةَ الدّهن ليست من جنس رطوبة الماء. وقيل في رسم الرّطب: هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة، واليابس: هو الذي في طباعه ما يمتنع من ذلك، فعلىٰ هذا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وأمّا الثّقل والخفّة، فقد قيل في حدّ الثّقل: إنَّه قوّة طبيعيّة يتحرّك بها الجسم إلىٰ الوسط بالطّبع، والخفّة: قوّة طبيعيّة يتحرّك بها الجسم عن الوسط. وقال الرئيس أبو علي في الحدود: الثّقل عبارة عن الكيفيّة التي يكون الجسم بها مدافعاً بما يمنعه من الحركة إلىٰ جهة السّفل. وعند المصنّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ: الثّقل أمر محسوس فلا يمكن تحديده.

واعلم بأَنَّ الثقل أمر زائد علىٰ الحركة، لأَنَّ الثقيل المسكن في الجوّ قسراً يحسّ بثقله، والزّق المنفوخ تحت الماء قسراً يحسّ بخفّته مع عدم حركتهما.

وأَمّا الصّلابة واللّين فاعلم أَنّهما وجوديّان، فإنَّ الصّلابة هي الاستعداد الطبيعيّ نحو اللاانفعال. واللّين هو الاستعداد الطبيعيّ نحو الانفعال، فليس أَحدهما بأَن يُجعل عدماً للآخر أولىٰ من العكس.

واللّين غير الرّطوبة؛ فإنَّ الشّمع ليّن وليس برطب، والعجين ليّن وليس برطب. ومن الحكماء من جعل اللّين أمراً عدمياً فقال: الصّلابة عبارة عن ممانعة الغامز، واللّين عبارة عن عدم ممانعة الغامز، فإنَّ الإصبع إذا وقع علىٰ العجين انغمز العجين بحسب

الإِصبع. وللمتكلمين أَن يقولوا: عدم ممانعة الغامز من لوازم اللّين لا أَنّه نفسه.

وأَمّا النّوع الثّالث والرّابع من الكيف فقد ترك المصنّف ذكرهما في الكتاب:

أَمّا النّوع الثّالث فهو من الكيفيّات الغير المحسوسة: وهو الاستعداد الشديد / ٣٨/ وهو إِمّا نحو القبول وهو اللاقوّة كالمِمْراضيّة، أَو نحو اللاقبول وهو القوّة كالمِصْحاحيّة.

والنّوع الرّابع من الكيفيّات المختصّة بالكميات: وهذا النّوع يعرض أَوّلاً لكميّة وبواسطتها للجسم، فإِنَّ الشكل مثلاً أَولاً يعرض للمقدار ثم للجسم بسببه. وأَقسامه أَربعة: الأَوّل: الشكل. والثاني: ما ليس بشكل مثل الاستقامة والانحناء للخط. الثّالث: ما يحصل من اجتماع اللون والشكل، ويسمىٰ بالخلقة والهيئة. والرابع: الكيفيّات العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية.

وتحقيق القول في تمييز هذه الأَقسام بعضها من بعض أَن نقول: الكيفيّة المختصّة بالكمّية إِمّا أَن تكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجيّة والفرديّة، أَو بالمتصل، وقد عرفت أَنَّ أَقسامه أَربعة: الزمان والجسم والسطح والخط، أَمّا الزمان والجسم فلم يدلّ الدّليل علىٰ اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي إِلّا بواسطتهما، بقي السطح والخط، فالعارض للخط الاستدارة والاستقامة، والعارض للسطح إِمّا أَن يكون لأَجل كونه محيطاً بالخط أَو ليس لأَجل ذلك، فالأول هو الشكل والثاني هو اللون، ثم إِنَّ مجموع الشكل واللون هو المسمّىٰ بالخلقة.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: القَوْل بالجوهر الفَرد حق وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَن الحَرَكَة وَالزَّمَان كل وَاحِد مِنْهُمَا مركب من أَجزَاء متعاقبة كل وَاحِد مِنْهَا لَا يقبل القِسْمَة بِحَسب الزَّمَان فَوَجَبَ أَن يكون الجِسْم مركباً من أَجزَاء لَا تتجزأ.

بَيَان المقَام الأول فِي الحَرَكَة وَهُوَ أَنه لَا بُد أَن يحصل من الحَرَكَة فِي الحال شَيْء وَإِلَّا لامتنع أَن يصير مَاضِياً ومستقبلاً لِأَن الماضي هو الذي كان حاضراً وقد فات، والمستقبل هُوَ الَّذِي يُتَوَقَّع حُضُوره وَلم يحصل فَلَو لم يكن شَيْء مِنْهُ حَاصِلاً فِي الحال لامتنع كَونه

مَاضِياً ومستقبلاً فَيلْزم منه نفي الحرَكَة أَصلاً وَهُوَ محَال. ثمَّ نقُول الَّذِي وجد مِنْهَا فِي الحال غير منقسم انقساماً يكون أَحد نصفيه قبل الآخر وَإِلَّا لم يكن كل الحاضِر حَاضراً هَذَا خلف. وَإِذا ثَبت هَذَا.. فَعِنْدَ انْقِضَاء ذَلِك الجزْء الَّذِي لَا يقبل القِسْمَة يحصل بعده جُزْء آخر لَا يقبل القِسْمَة.. وَكَذَا الثَّالِث وَالرَّابِع، فَثَبت أَنَّ الحرَكَة مركبة من أمُور كل وَاحِد مِنْهَا لَا يقبل القِسْمَة الَّتِي يكون أَحد جزءيها سَابِقاً على الآخر.

وَأما بَيَان أَنَّ الأَمر كَذَلِك فِي الزَّمَان؛ فَلأَنَّ الآن الحاضِر الَّذِي هُوَ نِهَايَة المَاضِي وبداية المسْتَقْبل لَا يقبل القِسْمَة وَإِلَّا لم يكن حَاضراً، وَإِذا عُدِم يكون عَدمه دفْعَة أَيْضاً فَإِن العَدَم مُتَّصِل بِآنِ الوُجُود، وَكَذَا القَوْل فِي الثَّانِي وَالثَّالِث، فالزمان مركب من آنات متتالية كل وَاحِد مِنْهَا لَا يقبل القِسْمَة.

وَإِذا ثَبت هَذَا فنقول: القدر الَّذِي يَتَحَرَّك المتحرك عَلَيْهِ بالجزء الَّذِي لَا يتجزأ من الحرَكَة فِي الآن الَّذِي لَا يَنْقَسِم إِن كَانَ منقسماً كَانَت الحرَكَة إِلَى نصفهَا سَابِقَة على الحرَكَة من نصفهَا إِلَى آخرهَا فَيكون ذَلِك الجزْء من الحرَكَة منقسماً وَذَلِكَ الآن من الزَّمَان منقسماً وَهُوَ محَال، وَإِن لم يكن منقسما فَهُوَ الجوْهَر الفَرد.

(الشرح) لـمَّا قسّم الممكنات إلى أَقسامها المذكورة، وكان من جملة أَقسامها الجوهر الفرد أَراد أَن يبين القول فيه[1]، وقبل الشروع في إثباته بالدَّليل، لا بد من تلخيص صورة النزاع فنقول:

كلّ جسم فإمّا أَن يكون مركباً من أجزاء هي أجسام مختلفة الطبائع كبدن الإنسان، ولا شكَّ أَنَّ أَجزاءه حاصلة بالفعل ومتناهية، وإمّا أَن لا يكون كذلك كالماء الواحد؛ ولا شك أَنّه قابل للانقسام[2]، والانقسامات الممكنة فيه إمَّا أَن تكون

---

(١) راجع: المحصّل ص١٨٣، الأَربعين ص١٥٣، المباحث المشرقية ٢/ ١١، نهاية العقول ٤/ ٧، شرح المواقف ٧/ ٥، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص١٦٢، وللإمامين الآمدي والرازي موقف أبدياه في الأبكار والنهاية.

(٢) ل: الانقسامات.

حاصلة بالفعل أَو غير حاصلة، وعلىٰ التّقديرين فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فحصل من هذا التّقسيم أَقسام أَربعة:

الأَوَّل: كون الجسم مركَّباً من أَجزاء متناهية بالفعل كلّ واحد من تلك الأَجزاء المسمَّاة بالجوهر الفرد عند المتكلِّمين لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه أصلاً لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً، وهو مذهب جمهور المتكلمين.

الثَّاني: كونه مركَّباً من أجزاءٍ غير متناهية بالفعل، وهو مذهب النظام.

الثَّالث: أَن لا تكون الأجزاء بالفعل بل بالقوّة وهي متناهية، وهو مذهب محمد الشهرستاني، ويحكىٰ قريباً منه عن[1] أفلاطون؛ فإنه قال: الجسم ينتهي بالتجربة إلىٰ أن ينمحق فيعود هيولي.

الرَّابع: أَن تكون الأَجزاء بالقوّة وهي غير متناهية، وهو مذهب الحكماء، وزعموا أَنَّ الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شيء من المفاصل بالفعل، لكنّه قابل لانقسامات لا نهاية لها بالقوّة مع اعترافهم بأَنَّ كُل ما يخرج من الانقسامات من القوّة إلىٰ الفعل فهو متناه وهذا كما نقول: الله تعالىٰ قادر علىٰ مقدورات غير متناهية مع قولنا أَنَّ حدوث ما لا نهاية له محال.

أَمَّا المتكلمون فقد احتجُّوا علىٰ إِثبات الجوهر الفرد بدليلين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ كلّ واحد من الحركة والزَّمان مركب من أَجزاء متتالية: كلّ واحد / ٣٩/ منها غير قابل للقسمة الزّمانيّة، ويلزم من ذلك تركب الجسم من جواهر فردة.

بيان المقام الأَوَّل في الحركة هو أَن نقول: إِنّا نشاهد أَنَّ الجسم يتحرك بعد أَن لم يكن متحركاً فهذه الحركة صفة زائدة علىٰ الجسم، ثم نقول، هذه الصفة إِمَّا أَن لا يحصل شيء منها في الحال أَو يحصل، فإِن لم يحصل منها شيء في الحال استحال أَن يصير

---

(١) الأصول الخطية: من.

ماضياً ولا مسقبلاً؛ وذلك لأَنَّ الماضي هو الذي كان حاضراً في زمان، والمستقبل هو الذي نتوقع صيرورته كذلك، فلو لم يكن له حضور أصلاً لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً ولا حاضراً، وكل ما كان كذلك لم يكن موجوداً ألبتة فيلزم نفي الحركة أصلاً، هذا خلف، فظهر أَنَّه لا بد وأن يحضر من الحركة شيء في الحال، فذلك الحاضر في الحال إِمَّا أَن يقبل القسمة بحسب الزمان أَو لا يقبل فإِن كان الأَوَّل افترض فيه جزآن: أَحدهما قبل الآخر لأَنَّ القسمة الزمانيّة هكذا تكون، فحين كان النِّصف الأَوَّل موجوداً لم يكن النصف الثَّاني حاضراً، وحين حضر النصف الثَّاني فقد فات النصف الأَوَّل فلم يكن الحاضر حاضراً، هذا خلف، ثم نعيد التقسيم الأَوَّل في ذلك النصف.

فالحاصل[1] أَنَّ كلّ ما كان منقسماً بحسب القسمة الزمانيّة لم يكن مجموعه موجوداً، فما كان موجوداً حاضراً وجب أَن لا يكون منقسماً بحسب القسمة الزمانية؛ فثبت أَنَّ الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة الزمانية.

إِذا ثبت هذا فنقول: إِذا انقضى ذلك الجزء وحصل بعد انقضائه شيء آخر هو أَيضاً حاضر فوجب أَن لا يكون منقسماً، وهكذا القول في الجزء الثَّالث من الحركة والرابع والخامس، فثبت أَنَّ الحركة مركَّبة من أجزاء متتالية كلّ واحد منها غير قابل للقسمة.

وأَمّا بيان أَنَّ الزمان أَيضاً مركّب من أُمور متتالية كلّ واحد منها غير قابل للقسمة فمن وجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب: وهو أَنَّ الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة وإلا لم يكن حاضراً، وإذا انعدم[2] يكون[3] عدمه أَيضاً دفعة فيكون آن عدمه حاصلاً عقيب وجوده، وكذلك القول في الثَّاني والثالث، وذلك يوجب كون الزمان مركباً من آنات متتالية كلّ واحد منها لا يقبل القسمة.

---

(١) ل: وذلك النصف فإنّ الحاصل.

(٢) ص: عدم.

(٣) ل: فيكون.

وثانيهما: أَنَّ الزمان كَمٌّ، فهو إِمَّا متصل وهو محال؛ لأَنَّ الماضي معدوم والمستقبل معدوم فيلزم أَن يكون أَحد[1] المعدومين متصلاً بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال، وإِمّا منفصل وحينئذٍ يكون الزمان مركباً عن وحدات متعاقبة وهو المطلوب.

إِذا عرفت هذا فنقول: المقدار من المسافة الذي يتحرك المتحرك فيه بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة في الآن الذي لا ينقسم لا يخلو إِمَّا أن يكون منقسماً أَو لم يكن، فإِن كان منقسماً كانت الحركة إلىٰ نصفها نصف الحركة إلىٰ آخرها، فحينئذٍ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسماً، وذلك الآن من الزمان منقسماً وقد بيّنا أَنَّه غير منقسم، هذا خلف، وإِن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.

الوجه الثَّاني: هو أنّا إِذا وضعنا كرة علىٰ سطح مستوٍ، فموضع الملاقاة يجب أَن لا يكون منقسماً وإلا لكان موضع الملاقاة منطبقاً علىٰ السطح المنقسم، والمنطبق علىٰ المنقسم منقسم، فإذن ذلك / ٤٠/ الموضع من الكرة منقسم، ثم إِذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت علىٰ موضع آخر يتلو الأَوَّل فذلك الموضع أَيضاً منقسم؛ فإذن تصير الكُرة مضلّعةَ فلا تكون الكُرة كُرة هذا خلف، وإذا لم يكن موضع الملاقاة منقسماً فهو إن كان متحيّزاً فهو المطلوب، وإِن كان حالًا في المتحيّز يجب أَن لا يكون محلّه منقسماً؛ وإِلا لزم انقسامه لانقسام محلّه[2] ضرورة أَنَّ الحالّ في أحد أجزائه لا بد وأن يكون مغايراً للحالّ في الآخر؛ وإِلا لزم قيام العرض الواحد بمحلّين وهو محال.

(المتن) احتَجُّوا بِأَن قَالُوا إِذا وَضعنَا جَوْهَراً بَين جوهرين فَالْوَجْه الَّذِي من المتَوَسّط يلاقي اليَمين غير الوَجْه الَّذِي مِنْهُ يلاقي اليَسَار فَيكون منقسماً.

(الشرح) لـمّا فرغ من الدلالة علىٰ ثبوت الجوهر الفرد شرع في تقرير شبهة الحكماء، وقد احتجوا بوجوه:

---

(١) الأصول الخطية: أحدهما.

(٢) ص: وإلا لزم انقسام محله.

الأَوَّل ما ذكره في الكتاب، وهو الذي عوّل عليه الشيخ الرئيس في الإشارات[1]، وتقريره أَن نقول: إِذا وضعنا جوهراً بين جوهرين فالوسط إِن منعهما من التلاقي فالوجه الذي يلاقيه أحد الطرفين غير الذي يلاقيه الطرف الآخر فينقسم وهو المطلوب، وإن لم يمنعهما من التلاقي كان الطرفان متداخلين في الوسط فلم يبقَ هناك ترتيب وضع ولا ازدياد حجم، وليس كذلك.

الثَّاني: أَنَّ كلّ متحيّز يُفرض فإِنَّ يمينه غير يساره فيكون منقسماً.

الثَّالث: إِذا وقع الضّوء على أَحد جانبي الجزء يصير أَحد وجهيه مستضيئاً ويبقى الآخر مظلماً وذلك يوجب الانقسام.

(المتن) فَنَقُول لم لَا يجوز أَن يُقَال: الذَّات وَاحِدَة والوجهان عرضان قائمان بهَا، وَهَذَا قَول نُفَاة الجوْهَر الفَرد، فَإِنَّهُم قَالُوا الجِسْم إِنَّمَا يلاقي جسماً آخر بسطحه ثمَّ قالوا سطحه عرض قَائِم بِهِ فَكَذَا هَهُنَا.

(الشرح) لـمّا قرّر شبهة الخصم شَرَع في الجواب عنها، واعلم أَنَّ الجواب عن كلامهم على وجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره أَن نقول: ما ذكرتم من الوجوه لا يقتضي إِلّا تغاير الجهات أَمَّا تغاير الذات فلا. فَلِم لا يجوز أَن يقال: الجزء واحد في ذاته والوجهان عرضان يقومان به.

والذي يدلّ على أَنَّ تكثر[2] الصّفات والاعتبارات لا يوجب تكثر الذات أمور:

الأَوَّل: أَنَّ عندكم الجسم إِنّما يلاقي جسماً آخر بواسطة سطحه، ثم قلتم بأَنَّ السطح عرض قائم به[3]، فلم لا يجوز تصوّر مثله هنا.

---

(١) ص: الاشكالات، راجع: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ١٥٣.

(٢) الأصول الخطية: تكون ؛ والمثبت من المحقق إذ المعنى لا يتم إلا به.

(٣) ص: - به.

الثَّاني: أَنَّ ما ذكرتم من ملاقاة الطرفين من قبيل الإضافة، والإضافة لا توجب الكثرة في الذات كما في حق الباري تعالى، وكما في الوحدة إذ لها نسبة خاصة مع كلّ عدد.

الثَّالث: أَنَّ المركز الذي هو نقطة غير منقسمة بالاتفاق يحاذي جملة أَجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة.

وأَمّا الوجه الثَّاني في الجواب فهو أَنَّ الجوهر إِذا كان يلاقي بأَحد طرفيه شيئاً وبالطرف الآخر شيئاً آخر فقد اختصّ كلّ واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر، ولا شكَّ بأنّ ذلك يوجب حصول الكثرة بالفعل؛ فإذن لا بد وأن يتصف ذلك الجوهر، ثم إِنَّه يلاقي أحد نصفيه[1] النصف الآخر بأحد طرفيه دون الآخر فيتصف ذلك النصف، والكلام فيه كما في الأَوَّل فيفضي[2] ذلك إِلى حصول انقسامات غير متناهية، وذلك ليس بحق عندكم، فما هو نتيجة هذه الوجوه باطلة عندكم، وما هو حقّ عندكم لا تنتجه هذه الوجوه.

***

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: حُصُول الجوْهَر فِي الحيز صفة قَائِمَة بِهِ وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ الوَاحِد منا يقدر على تَحْصِيل الجِسْم فِي الحيز وَغير قَادر على تحصيل ذَات الجِسْم، والمقدور غير مَا هُوَ غير مَقْدُور وَلِأَنَّهُ لَو انْتقل من ذَلِك الحيز إِلَى حيّز آخر فحصوله فِي الحيز الأول غير بَاقٍ وذاته بَاقِيَة وَغير البَاقِي غير مَا هُوَ بَاقٍ، وَلِأَن ذَات الجوْهَر ذَات قَائِمَة بِالنَّفسِ وحصولها فِي الحيز نِسْبَة بَين ذَاته وَبَين الحيز فَوَجَبَ القَوْل بتغايرهما.

(الشرح) / ٤١/ : لـمَّا قسَّم الممكن إِلى الجوهر والعرَض وبيّن أَقسامها ثم أَثبت الجوهر الفرد الذي أَنكرته الفلاسفة؛ أَراد أَن يثبت وجود الأَعراض؛ فإِنَّ قوماً من المتقدّمين أَنكروا وجود الأَعراض بالكليّة، فلذلك قال:

---

(١) ل، ص: نصفه.

(٢) الأصول الخطية: فيقتضي.

حصول الجوهر في الحيّز صفة قائمة به، فإنّه متى ثبت ذلك فقد ثبت وجود العرض[1] ويصير الخصم به محجوجاً. وقد احتج على ذلك المطلوب في الكتاب بوجوه ثلاثة كلها في غاية الظهور فلا نطوّل الكلام بشرحها.

(المتن) المَسْأَلَة العَاشِرَة: الحق عِنْدِي أَن الأَعْرَاض يجوز البَقَاء عَلَيْهَا بِدَلِيل أَنه كَانَ مُمكن الوُجُود فِي الزَّمَان الأول فلو انْتقل إِلَى الِامْتِنَاع الذاتي فِي الزَّمَان الثَّانِي لجَاز أَيْضا أَن ينْتَقل الشَّيْء من العَدَم الذاتي إِلَى الوُجُود الذاتي وَذَلِكَ يلْزم مِنْهُ نفي احْتِيَاج المحدَث إلى المؤثر وَإِنّه محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من إثبات العرَض رتَّب عليه بعض أَحكامه وهو إثبات بقائه[2]، وقد اختلفوا في أَنَّ العرض هل هو باقٍ أَم لا؟

فمذهب أصحابنا أَنّه غير باقٍ، ومرادهم منه أَنَّ الله تعالى يعدمه في الزمان الثّاني ثم يجدد مثله. ومذهب الفلاسفة والمعتزلة أنّه باقٍ وهو اختيار المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، وقد احتجَّ على أَنّه باقٍ بما ذكره في الكتاب، وتقريره أَن نقول:

الأَعراض جائزة الوجود في الزمان الأَوَّل فتكون جائزة الوجود في جملة الأَزمنة، وإِنَّما قلنا أنّها جائزة الوجود في الزمان الأَوَّل لأَنها وجدت بعد عدمها فتكون ماهيّاتها قابلة للوجود والعدم، ولا نعني بكونها ممكنة في الزمان الأَوَّل إِلّا ذلك.

بيان المقام الثّاني هو أَنَّ الإِمكان للممكن من لوازم ماهيّته؛ لأَنّه لو لم يكن من اللّوازم لكان من العوارض وهو محال؛ لأنّه يلزم منه انقلاب الممكن واجباً أو ممتنعاً وبالعكس، وهو محال أَمّا أولاً فِلأَنّه يلزم انقلاب الحقائق، وأَمّا ثانياً فِلأَنّه يلزم منه نفي احتياج المحدث إلى المؤثّر وهما محالان. وإذا كان الإِمكان من لوازم الماهيّة يلزم أَن

---

(١) ص: فقد ثبت وجود ذلك.

(٢) راجع: المحصّل ص١٨٠.

تكون ممكنةً أبداً؛ فإذن يجوز وجودها في الزمان الثَّاني والثالث وهو المطلوب.

قال أَصحابنا: الأَعراض جائزة الوجود بالنسبة إلىٰ جملة الأَزمان ولا نزاع فيه، إنّما النزاع في استمرارها ودوام وجودها، فَلِمَ قلتم بأنّ العرض يجوز وجوده بعد سبق وجوده في الزمان الأَوَّل علىٰ وجه يتّصل الوجود الأَوَّل بالثاني، وما ذكرتموه منقوض بالحركة.

ثمَ قالوا: الدَّليل علىٰ أنَّه لا يجوز وجوده في الزمان الثَّاني هو أَنَّ وجوده في الزمان الثَّاني المسمّىٰ بالبقاء جائز، فلا بد له من مرجّح مُبقٍ، وهو إن كان معنىٰ قائماً به فهو المطلوب، وإن كان موجوداً قائماً بنفسه فلا يخلو إمَّا أن يكون له أثر أَو لا يكون؛ فإن لم يكن له أثر لا يكون مؤثراً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، وإن كان له أَثر فذلك الأَثر إمَّا ذاته وهو محال لاستحالة تحصيل الحاصل، أَو أَمر زائد علىٰ ذاته وهو المطلوب؛ فإذن الباقي باقٍ ببقاء زائد عليه، فلو بقيت[1] الأَعراض لزم منه قيام المعنىٰ بالمعنىٰ وهو محال؛ لأَنَّ المعنيّ بقولنا: إنَّ (ج) حاصل في (ب) هو أَنَّ حصول (ج) في الحيّز الذي حصل فيه (ب) ليس علىٰ سبيل الاستقلال، بل علىٰ طريق التبع لحصول (ب) فيه، فإذا لم يكن لـ(ب) حصول علىٰ سبيل الاستقلال لم يكن جعل أَحد الحصولين تبعاً للآخر أَولىٰ من العكس، فإمّا أن يقوم كلّ واحد منهما بالآخر وهو محال أَو لا يقوم واحد منهما /٤٢/ بالآخر وهو الحق، بل يحصلان في ذلك الحيّز تبعاً لحصول ذلك الثَّالث فيه فيكونان حالّين فيه، ثم ذلك الثَّالث إن كان عرضاً عاد الكلام فيه وإن كان جوهراً فهو المطلوب.

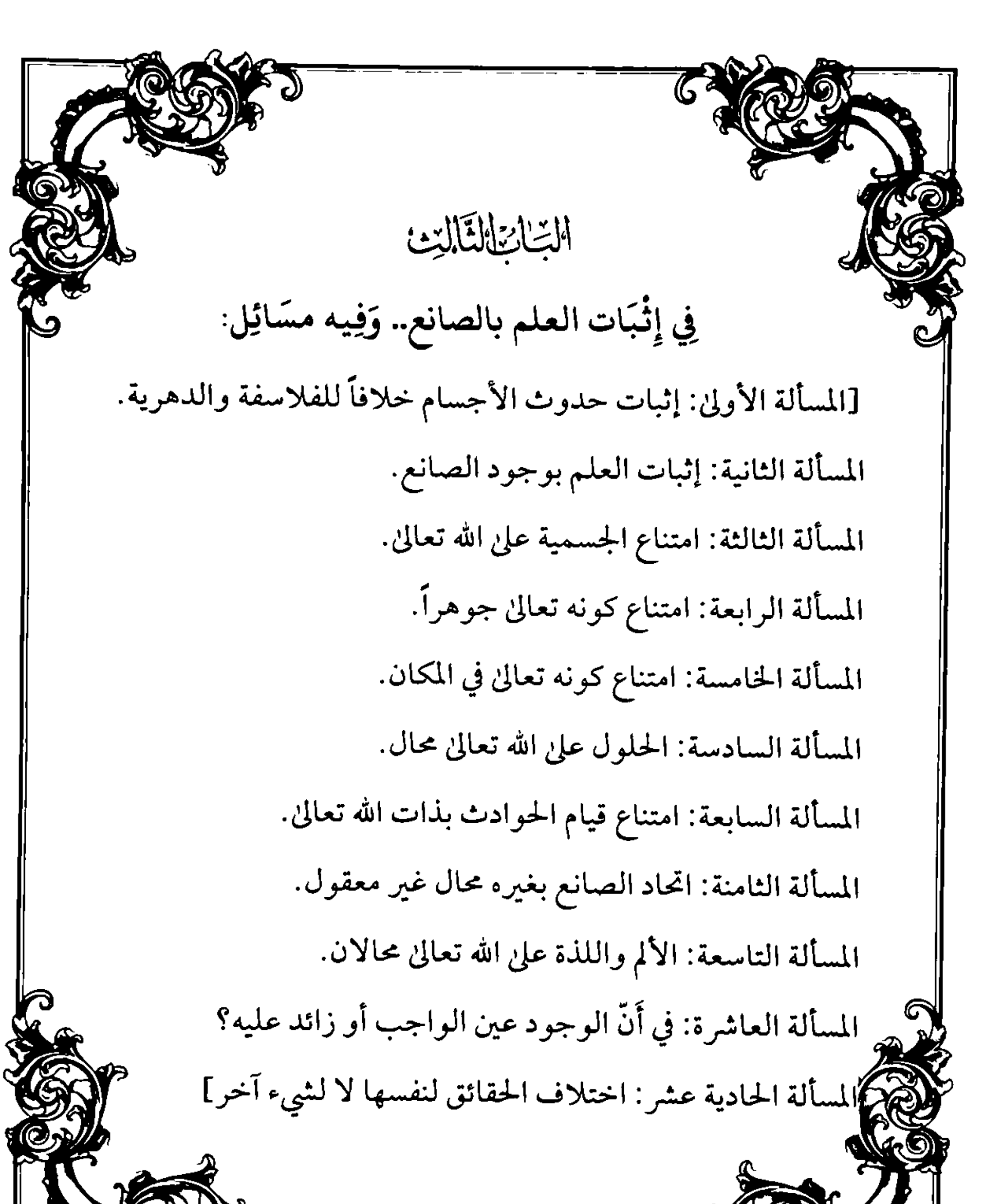
واعلم أَنَّ الفلاسفة جوَّزوا قيام العرض بالعرض فقالوا: الخلل في تفسير الحلول بما ذكرتم، بل الحلول عبارة عن أَن يختص شيء بشيء بحيث يصير أحدهما منعوتاً والآخر نعتاً، وحينئذٍ يسمىٰ الناعت حالاً والمنعوت محلاً. ثم قالوا: الدَّليل علىٰ جواز قيام المعنىٰ بالمعنىٰ هو أَنَّ الملاسة قائمة بالسطح وهما عرضان، والسطح

---

(١) ص: ثبت.

قائم بالجسم، وأيضاً فلأنّ البطء قائم بالحركة، يقال: هذه حركة بطيئة، وكذا القول في السرعة .





البَابُ الثَّالِثُ

فِي إِثْبَاتِ العلم بالصانع.. وَفِيه مَسَائِل:

[المسألة الأولى: إثبات حدوث الأجسام خلافاً للفلاسفة والدهرية.

المسألة الثانية: إثبات العلم بوجود الصانع.

المسألة الثالثة: امتناع الجسمية على الله تعالى.

المسألة الرابعة: امتناع كونه تعالى جوهراً.

المسألة الخامسة: امتناع كونه تعالى في المكان.

المسألة السادسة: الحلول على الله تعالى محال.

المسألة السابعة: امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى.

المسألة الثامنة: اتحاد الصانع بغيره محال غير معقول.

المسألة التاسعة: الألم واللذة على الله تعالى محالان.

المسألة العاشرة: في أنّ الوجود عين الواجب أو زائد عليه؟

المسألة الحادية عشر: اختلاف الحقائق لنفسها لا لشيء آخر]

⁂

المَسْأَلَة الأولى: الأَجْسَام محدثة خلافاً للفلاسفة، لنا وُجُوه:

الحجَّة الأولى: لَو كَانَ الجِسْم أزلياً لَكَانَ فِي الأَزَل إِمَّا أَن يكون سَاكِناً أَو متحركاً، والقسمان باطلان، فبطل القَوْل بِكَوْنِهِ أزلياً، أَمَّا الحصر فَظَاهر لِأَن الجِسْم لَا بُد وَأَن يكون حَاصِلاً فِي حيّز فَإِن كَانَ مُسْتَقراً فِيهِ فَهُوَ السَّاكِن، وَإِن كَانَ منتقلاً إِلَى حيّز آخر فَهُوَ المتحرك.

(الشرح) إِنَّما قدّم المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مسأَلة الحدوث على مسأَلة إِثبات العلم بالصانع لأَنّها من مقدمات إثبات العلم به[1]، وقبل الخوض في الدلالة على حدوث الأجسام لا بد من تعريف الجسم ومن تعريف المحدث، ومن تفصيل مذاهب الناس في هذه المسأَلة، ولنذكر ذلك في ثلاث مسائل:

المسأَلة الأولى في تعريف الجسم، قالت المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق. وزعمت الكرّاميّة: أَنَّ الجسم هو القائم بالنفس، وزعم بعضهم أَنَّ الجسم هو الموجود. وزعمت الفلاسفة أَنَّ الجسم هو الذي يصح فرض الأَبعاد الثلاثة فيه أَعني الطول والعرض والعمق.

قالت الأَشاعرة: ليس الجسم عبارة عمّا ذكر هؤلاء الفرق، بل هو عبارة عن المؤتلف أَو ما قام به التأليف؛ لأَنَّ العرب تقول: هذا جسم وذاك أَجسم منه، فلو كان الجسم هو الموجود أَو القائم بالنفس أَو الذي يصحّ فرض الأَبعاد الثلاثة فيه لكان الأَجسم هو الذي يكون أكثر وجوداً أَو أَكثر قياماً بالنّفس أَو أَشدّ قبولاً للطول والعرض والعمق وذلك باطل؛ لأَنَّ العرب إِنّما يستعملون لفظ الأَجسم فيما هو

---

(١) راجع: المحصّل ص٢٤٢، الأَربعين ص٣، شرح المواقف ٨/ ٣، غاية المرام للإمام الآمدي ص٩، الاقتصاد في الاعتقاد ص٩١، شرح العقائد النسفية ص٦٨، الفائق في أصول الدين ص٤١، تبصرة الأدلة ١/ ١٧٩.

أعظم حجماً، وعِظم الحجم عبارة عن كثرة التأليف، وذلك يدلّ على صِحَّة ما قلناه.

وإنَّما عدل المصنِّف عن إثبات حدوث العالم إلى إثبات حدوث الأَجسام في الكتاب؛ لأَنَّ الذي أَراد ذكره في الدلالة على الحدوث هو الطريقة المعروفة القائلة بأَنّ الجسم لو كان أَزلياً لكان إمَّا متحركاً أَو ساكناً إلى آخره، وهذه الطريقة ما دلّت إلّا على حدوث الأجسام، فأراد أَن تكون الدعوى مطابقة لما تنتجه هذه الطريقة؛ فلا جرم اقتصر على دعوى حدوث الأَجسام، بخلاف المتكلمين فإنّهم كانوا يدّعون حدوث العالم ثم يذكرون على صِحَّة الدعوى تلك الطريقة لاعتقادهم أَنَّ العالم منحصر في الأجسام وفي الأَعراض القائمة بها، وأَنَّ الدَّليل إذا دلّ على حدوث الأَجسام فقد دلّ على حدوث ما يقوم بها، والخصم كيف يُسلِّم لهم انحصار العالم في الأَجسام والأَعراض؛ فإنَّه يثبت[1] الجواهر العقلية، فقد راعى المصنِّف هذه الدقيقة لا جرم ليقتصر على دعوى مجرد حدوث الأَجسام.

ولا بأس بأَن نذكر في هذه المسأَلة تعريف العالَم أَيضاً فنقول: قال المتكلمون: /٤٣/ العالم اسم لكل موجود سوى الله.

فإن قيل: على هذا التعريف أَسئلة:

السؤال الأَوَّل أَنَّه أَدخل في التعريف الوجود الذي هو عام، وهو لا يصلح[2] أَن يكون مقوماً وإلا لكان جنساً؛ فيكون امتياز الأَنواع بعضها عن البعض بفصول موجودة؛ فيكون الجنس داخلاً في الفصل هذا خلف، وأَيضاً أَدخل في هذا التعريف القيد السلبي وهو لا يصلح أَن يكون مفهوماً للعالم الموجود.

الثاني: أَنَّه ثبَت في المنطق أنّا إذا قلنا: كلّ كذا كذا[3]، لا نريد به الكل من حيث هو كلّ بل نريد كلّ واحد واحد؛ فإذن قولكم: العالم كلّ موجود معناه كلّ واحد واحد مما

(١) ص: بقيت.

(٢) ص: لا يصح.

(٣) ص:- كذا.

سوىٰ الله تعالىٰ، فعلىٰ هذا تكون الذرّة عالماً بل البقّة تكون مشتملة علىٰ عوالم، وهو خلاف اللّغة.

الثالث: أنّا لا نعرف الله تعالىٰ إِلّا بواسطة العالَم الذي هو من مصنوعاته، فلو عرفنا العالم به لزم الدور[1].

الرابع: أَنَّ في ذلك الحَدّ تعريفاً للأَوضح المحسوس بالأَخفىٰ الغير المحسوس، وهو غير جائز.

الخامس: أَنَّ قولنا: «الله»، إِن كان موضوعاً للذّات لزم أَن تكون الصفات من العالَم، وإِن كان موضوعاً للصفات لزم أَن تكون الذات من العالم، وإِن كان موضوعاً للمجموع الحاصل من الذات والصفات لزم أَن تكون الذات وحدها من العالم وأَن تكون الصفات وحدها من العالم، ومعلوم أَنَّ كلّ هذه الأَقسام باطلة.

والجواب عن الأَوَّل: إِنّما يلزم ما ذكرتم أَن لو كان المراد منه التعريف الحقيقي، أَمّا إِذا كان المراد تبديل لفظ بلفظ يُفهَم منه المراد لا يلزم ما ذكرتموه.

وعن الثّاني أَنَّ المتكلّمين إِنَّما أَخذوا اسم العالَم من العلامة، وكلّ موجود ممكن فهو علامة علىٰ وجود الله تعالىٰ فصحّ تفسير العالم بما ذكروه، وتكون كلّ ذرّة منه أَيضاً عالماً من حيث كونها علامة علىٰ وجود الله تعالىٰ ودليلاً عليه. **ولذلك قيل**:

وفي كل شيء له آية   تدل علىٰ أَنّه واحـد.

وعن الثّالث أَنَّ الدور غير لازم؛ وهذا لأَنَّ الإله يفيدنا تصوّر العالَم، وأَمّا العالم فلا يفيدنا تصوّر الإِله، وإِنَّما يفيدنا التصديق بوجوده إِن قلنا: وجوده معلوم بالنظر، أَمّا إِن قلنا: إِنّه معلوم بالضرورة فالسؤال ساقط.

وعن الرَّابع: أَنّا لا نسلّم أَنّ ما ذكرناه تعريف للأَوضح بالأَخفىٰ؛ وذلك لأَنَّ

(١) ص: الدوران.

احتياج الحادث والممكن إلى المؤثّر معلوم بالضرورة، ولا نعني بالإله سوى ذلك المؤثّر.

وعن الخامس: لم لا يجوز أن تكون لفظة الله موضوعة للذّات وحدها. **قوله**: يلزم منه أن تكون الصفات من العالم، قلنا: لا نُسلّم؛ وإنّما يكون كذلك أن لو صحّ إطلاق القول بأنّ الصفات سوى الذات، وكيف يصحّ ذلك وقد عُلم من مذهب أصحابنا أنّ الذات لا يقال أنّها عين الذّات ولا غيرها، فإذن يصير التقدير: العالم كلّ موجود يصدق عليه أنّه سوى ذات الله تعالى.

المسألة الثانية في تفسير المُحدَث، وأجود عبارات المتكلمين فيه: أنّ المحدث هو الذي يكون مسبوقاً بالعدم.

قالت الفلاسفة: السَّبق والتقدُّم على أقسام:

الأوّل: تقدُّم العِلّة على المعلول، كتقدّم حركة الخاتم على حركة الإصبع، فإنّ العقل يدرك ترتّب حركة الخاتم على حركة الإصبع وإن امتنع تأخُّر أحدهما عن الآخر في الزمان.

وبعضهم قد ذكروا في مثال هذا النّوع من التقدّم / ٤٤/ تقدّم الشمس على النّور. ويتوجّه عليه إشكال قوي، وهو أن يقال: لِمَ قلتم بأنّ هذا التقدّم ليس بالزمان وأنّ الشمس لا تنفكُّ عن النور، غايته أنّا لا نحسّ بتأخّر النور عن الشّمس، ولكن عدم الإحساس به لا ينفيه، وهذا كما أنّا نشاهد الظّلّ ساكناً مع أنّه ليس بساكن، ولكن لقِصَر المسافة وصغر الزمان لا يدركه الحسّ فكذلك هنا.

الثّاني: التقدّم بالذّات، كتقدّم الواحد على الاثنين.

الثّالث: التقدّم بالشّرف، كتقدّم أبي بكر على عمر.

الرّابع: التقدّم بالرّتبة، إمّا حسّاً كتقدّم الإمام على المأموم، أو عقلاً كتقدّم الجنس على الفصل إذا جعلنا المبدأ هو الجنس الأعلى.

الخامس: التقدّم بالزمان، كتقدّم الأب على الابن.

فعند ذلك قالت الحكماء: إن أردتم بتقدّم عدم العالم على وجوده التقدّم بالعلّيّة أو بالشرف أو بالمكان فالكلّ باطل بالاتفاق، وإن عنيتم به التقدّم بالذّات والطّبع فهو مُتَّفق عليه فإنَّ العالَمَ ممكن والممكن يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره، وإن عنيتم به التقدّم بالزمان لزم منه قدم الجسم ضرورة أنَّ الزمان لاحقٌ للحركة اللّاحقة للجسم وهو نقيض مطلوبكم. فثبت أنَّ تفسير المُحدَث بما ذكرتم باطل.

والجواب: المراد منه نوع آخر من التقدّم وراء ما ذكرتموه، فإنّا نعلم بالضرورة أنَّ الأَمس متقدّم على اليوم وليس تقدّمه بالعلّية؛ لأنّ المتقدم بالعلية يوجد مع المتأَخر بها، وليس الأَمس واليوم كذلك، ولأَنّ أَجزاء الزمان متشابهة فيستحيل أن يكون بعضها علّة للبعض. وبهذا ظهر أَنَّ تقدّمه ليس بالذّات ولا بالشّرف ولا بالمكان، ولا يمكن أَيضاً أن يكون ذلك التقدّم بالزمان وإلا لزم حصول الزمان في زمان آخر، والكلام في الثّاني كما في الأَوَّل، فيفضي إلى وجود أَزمنة لا نهاية لها وهو محال؛ لأَنَّ مجموع تلك الأَزمنة يكون أَمسها متقدّماً على يومها بالزمان، فلا بد من زمان آخر محيط بذلك المجموع خارج عنه ضرورة أَنَّ الظرفَ مغاير للمظروف، ويجب أن لا يكون خارجاً عنه لأَنَّ كلّ واحد من آحاد الزمان لا بد من دخوله في مجموع الأَزمنة فيلزم التناقض[1].

إذا عرفت هذا فنقول: إذا عُقل نوع[2] آخر من التقدّم سوى ما ذكرتموه فلِمَ لا يجوز أَن يكون تقدّم عدم العالم على وجوده على هذا الوجه[3].

---

(١) راجع الأربعين ص٩.

(٢) ل: فرع.

(٣) التقدم والتأَخر أو السبق واللحوق من عوارض الوجود مطلقاً، وهو بهذا اللحاظ بحث فلسفي، ولـمّا كان علم الكلام باحثاً عن أَحكام تخصّ القديم والحادث لا جرم صار البحث عن عوارضهما من المهمّات، زيادةً على كون هذا البحث مما أُلجئنا إِليه لشبهة الفلاسفة المذكورة. وهذه الأَقسام الخمسة المذكورة التي أوردها الحكماء في كتبهم -كما ترى في الشفاء والنجاة مثلاً- إنّما هي نتاج تفحّص استقرائي وليست قسمة عقلية حتى يمتنع إضافة قسم ما أو حذفه؛ ولأَجل هذا حاول الأعلام المتكلمون إضافة قسم آخر مطلقاً للدلالة على عدم الحصر في هذه الأقسام المذكورة، أو إضافة قسم =

وقال بعض أصحابنا: المراد من حدوث العالم كونه موصوفاً بأنّه غير ثابت في الأَزل، والخصم لا يقول به.

واعلم أَنَّ الحدوث عندهم علىٰ نوعين :

الحدوث الزماني: وهو حدوث الشيء بعد عدمه في زمان، قالوا: وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثاً.

والحدوث الذاتي: وهو احتياج الشيء في وجوده إلىٰ غيره. ولهذا قال الرئيس أَبو علي: الممكن وجوده من غيره وعدمه من ذاته، وما بالذّات أَقدم ممّا بالغير، فعدمه سابق علىٰ وجوده.

واعترض المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: قولك: عدم الممكن من ذاته، إِن أَردت به أَنّه يستحق الوجود من غيره والعدم من ذاته فهو محال؛ لأنّ ما هذا شأنه لا بد وأَن يكونَ ممتنعاً[1] فلا يكون الممكن ممكناً، هذا خلف، وإِن أَردت به شيئاً آخر فلا بد من بيانه.

المسأَلة الثالثة: في تفصيل مذاهب النّاس في هذه المسأَلة:

الاحتمالات /٤٥/ الممكنة في هذه المسأَلة لا تزيد علىٰ خمسة؛ لأَنه إِمَّا أَن يقال: الأَجسام محدثة بذواتها وصفاتها، وهو قول أَرباب الملل من المسلمين وغيرهم.

أَو يقال: إِنّها قديمة بذواتها وصفاتها، وهو قول الفلاسفة المتأَخرين، وتفصيل مذهبهم هو أَنَّ الأَجسام الفلكية قديمة بذواتها وصفاتها إِلّا حركاتها، فإِنّ قبل كلّ

= خاصّ بقصد أن يندرج تحته سبق المؤثر المختار علىٰ أثره أو سبق عدم الممكن علىٰ وجوده.

وهذا النوع من التقدّم - الذي ذكره الشارح هنا في الجواب عن سؤال الفلاسفة - هو ممّا اخترعه الإمام الرازي والله أعلم، وصار معتمدَ المتكلمين بعد ذلك، والإمام الشهرستاني أضاف نوعاً آخر في كتابه القيّم المسمّىٰ بنهاية الإقدام اشتهر باسم تقدّم المفيد علىٰ المستفيد، فليراجع هناك، ونسب إلىٰ الحكيم ميرداماد اختراع نوع آخر سمّاه بالتقدّم الدهري، راجعه في كتابه القبسات، أو كتاب اللّمعة للشيخ إبراهيم الحلبي.

(١) وأنت تعلم أنّ الممتنع ليس من شأنه استحقاق الوجود من غيره .

حركة حركة لا إلىٰ بداية، وأمّا العنصريات فقديمة بهيولاها، وأمّا صورها وأعراضها فكلّ واحد منها مسبوق بآخر لا إلىٰ بداية.

أَو يقال: إِنّها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، وهو قول قدماء الفلاسفة.

أَو يقال علىٰ العكس من ذلك، وهو احتمال مردود لا قائل به.

أَو يُتوقف في كلّ واحد من هذه الأَقسام الثلاثة، وهو مذهب جالينوس.

واعلم أَنَّ قدماء الفلاسفة علىٰ فريقين:

فأَكثرهم قالوا: إِنَّ أَصل العالم كان ماءً ثم تحرك الماء فأَوجبت حركته سخونة فتصاعد منه زَبَدٌ وارتفع منه دخان فتكوّنت السماوات منه.

الفريق الثَّاني: الذين قالوا: إِنَّ أَصله ما كان أَجساماً، ثم منهم من قال: العالَمَ إِنّما تولّد من امتزاج النور بالظلمة[1]، وأَمّا الأَنوار والظّلمات فإِنّها قديمة وهو قول الثنوية، ومنهم من قال: أَصله الوحدات؛ وذلك لأَنَّ الوحدة كانت مجرّدة عن الوضع فإِذا صارت مشاراً إِليه صارت نقطةً، فإِذا تركّبت نقطتان صارتا خطّاً، فإِذا تركّب خطّان صارا سطحاً، فإِذا تركب سطحان صارا جسماً، فأَصل الأَجسام الوحدات، وهي أُمور قديمة قائمة بذواتها، فهذا تفصيل مذاهبهم.

وأَمّا المتكلمون فقد احتجوا علىٰ حدوث العالم بوجوه:

الوجه الأَوّل ما ذكره في الكتاب، وتقريره أَن يقال: الجسم لو كان أَزليّاً فإِمّا أَن يكون متحركاً أَو ساكناً، والقسمان ممتنعان فوجب القول بامتناع كونه أَزليّاً؛ أَمّا الحصر فظاهر؛ لأَنّه لو كان أَزليّاً فلا بد من حصوله في حيّز معيّن؛ لأَنّه لو لم يكن كذلك فإِمّا أَن لا يكون حاصلاً في حيّز أَصلاً أَو حاصلاً في جميع الأَحياز وهما ضروريّا[2] الفساد، أَو حاصلاً في حيّز غير معيّن وهو محال؛ لأَنَّ الجسم موجود متحيّز في الحيّز الخارجي، وما كان كذلك

---

(١) ل: والظلمة.

(٢) الأصول الخطية: ضروريّ الفساد.

امتنع كونه غير متعيّن؛ لأنَّ كلّ ما كان متحققاً في الخارج لا بد وأن يكون متعيّناً[1]، والعلم به ضروري. فعُلم بأنَّ الأجسام لو كانت أزليّة فلا بد من حصولها في حيّز معيّن فنقول: الحال لا يخلو إمَّا أن يكون ذلك الحصول المعيّن مسبوقاً بحصول آخر عقيبه وهو المتحرك أو لا يكون كذلك وهو الساكن، وعبارة الكتاب على[2] الحصر هو أنَّ الجسم إن كان مستقرّاً فيه أي في الحيّز فهو الساكن، وإن كان متحرّكاً فيه فهو المتحرّك.

فإن قيل: ما ذكرتم يُشكل بالجسم حال حدوثه فإنّه ليس بمتحرك ولا بساكن.

قلنا: كلامنا في الجسم الباقي، ولا يخفى أنَّ الجسم الباقي لا يخلو عن إحدى الحالتين.

(المتن) وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّه يمْتَنع كَونه متحركاً لوجوه: أَحدهَا: أَنّ مَاهِيَّة الحرَكَة الِانْتِقَال من حَالَة إِلَى حَالَة، وَهَذِه المَاهِيّة تَقْتَضِي كَونهَا مسبوقة بِالْغَيْر، وَالْأَزَلُ عبارَة عَن نفي المسبوقية بِالْغَيْر، وَالْجمع بَينهمَا محَال.

(الشرح) اعلم أنَّ هنا أَسئلة:

السؤال الأَوَّل: أن يقال: عرَّف المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الحركةَ في مسأَلة تقسيم الأَعراض بالحصول الأَوَّل في الحيّز الثاني، والآن جعل ماهيتها أَنّها انتقال من حالة إلى حالة، والتفسيران /٤٦/ متغايران؛ إذ غاية الشيء مغايرة لذلك الشيء. وبالجملة فالحركة بالتفسير المذكور هنا هو مذهب الحكماء لا مذهب المتكلمين.

الثاني: لِمَ قلتم بأَنَّ حقيقة الحركة ما ذكرتم؛ بل لعلّ ذلك من لوازمها أَو جزءاً منها.

الثَّالث: أَنّكم تقولون أَنَّ الحركة المعيّنة هي المقتضية لكونها مسبوقة بالغير أَو مسمّى الحركة؟ الأول مسلّم والثاني ممنوع؛ وهذا لأن الحركة المعينة لا تكون أَزليّة بل الأزليّ عندنا مسمى الحركة[3].

---

(١) ل: معيناً.

(٢) ل: نفي.

(٣) ل:- [الأول مسلّم والثاني... مسمى الحركة].

الرابع: أنّكم إمّا أن تريدوا[1] بقولكم: (الحركة تقتضي المسبوقيّة) السَّبق بالزمان أَو السَّبق بالذَّات فإِن أَردتم به الأَوَّل فمحال؛ لأَنَّ الزمان من عوارض الحركة ويستحيل تحقق العارض بدون المعروض، وإِن أَردتم به السَّبق بالذَّات فلا نِزاع فيه ولكن السَّبق بهذا التفسير لا ينافي الأَزليَّة.

والجواب عن الأَوَّل: إِنَّما عدل المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن التَّعريف الأَوَّل إِلىٰ الثَّاني لأَنَّ الخصوم يساعدون علىٰ تفسير الحركة به وهو من لوازم الحركة علىٰ ما ذكر من التَّفسير الأَوَّل، أَو الحركة علىٰ التَّفسير المذكور هنا من لوازمه، فإذن ما ذكرناه لا يضرّنا، وهو يدفع عنَّا منع الخصم في هذا المقام.

وعن الثَّاني: أَنَّ المدَّعىٰ هو أَنَّ الحركة تقتضي ذلك الانتقال والملتزَم ليس إِلَّا هذا.

وعن الثَّالث: أَنَّ مسمّىٰ الحركة عبارة عمّا ذكرناه أَو هو أَمر لا بد للحركة منه، والعلم به ضروريّ فاندفع السؤال.

وعن الرَّابع: أَنَّ المراد السَّبق الذي يكون بمنزلة سبق بعض أَجزاء الزَّمان علىٰ البعض.

لا يُقال: المعنيُّ من كون الحركة أَزليَّة عندنا هو أَنّ كلَّ حركة مسبوقة بحركة لا إلىٰ أوّل، ومثل هذه المسبوقيّة لا تنافي الأَزليَّة.

لأنَّا نقول: لو كانت كلّ حركة مسبوقة بحركة لا إلىٰ أَوّل لكان مسمّىٰ الحركة موصوفة باللَّاأَوَّليَّة وهو محال؛ لأَنَّها تستدعي المسبوقيَّة فيلزم أَن يكون لها أَوّل وأن لا يكون لها أَوّل، وهو محال.

(المتن) الثاني: أَنه إِن لم يحصل فِي الأَزَل شَيْء من الحركات فَلِكلِّهَا أول، وَإِن حصل فَإِن لم يكن مَسْبُوقاً بِشَيْء آخر فَهُوَ أول الحركات، وَإِن كَانَ مَسْبُوقاً بِشَيْء آخر كَانَ الأَزل مَسْبُوقاً بِغَيْرِه، وَهُوَ محَال.

---

(١) الأصول الخطية: تريدون.

(الشرح) هذا هو الدليل[1] الثَّاني في امتناع كون الجسم متحرِّكاً في الأَزَل.

وقبل الشُّروع في تقريره يجب أن تعلم أَنَّ مذهب الخصم هو أَنّه لا أَوّل للحركة، وأَنَّ كلّ حركة فهي مسبوقة بحركة أُخرىٰ لا إلىٰ أَوّل.

وإذا ثبت هذا فنقول: الغرض بطلان قولهم: إنَّه لا أَوّل للحركات وأنّه ما من حركة إلّا وقبلها حركة أُخرىٰ.

إذا عرفت هذا فنقول: إمَّا أن يحصل في الأَزل مسمّىٰ الحركة أو لم يحصل، فإن كان الثَّاني كان للحوادث بداية وهو المطلوب، وإن كان الأَوَّل فنقول: المسمّىٰ إمَّا أن يوجد في ضمن معيّن أَو لا في ضمن معين، والثاني محال بالضّرورة؛ فإذن المسمّىٰ لا بد من حصوله في ضمنٍ معيّن، فبعد ذلك.. الحال لا يخلو إمَّا إن كان ذلك المعيّن مسبوقاً بغيره أَو لم يكن فإن كان الأَوَّل لزم أَن يكون الأَزليّ مسبوقاً بغيره وهو محال، وإن كان الثَّاني كانت تلك الحركة هي أَوّل الحركات، وحينئذٍ يبطل قولهم: إنَّه ما من حركة إلّا وقبلها حركة أُخرىٰ لا إلىٰ أَوّل.

(المتن) الثالث: أَن كل وَاحِد من تِلْكَ الحركات إذا كَانَ حَادِثاً كَانَ مَسْبُوقاً بِعَدَمِ لَا أول لَهُ، فَتلك العدمات بأسرها مجتمعة فِي الأَزَل فَإِن حصل مَعهَا شَيْء من الوجودات لزم كَون السَّابِق مُقَارناً للمسبوق وَهُوَ محَال، وَإِن لم يحصل مَعهَا شَيْء من الوجودات كَانَ لكل الحركات أول، وَهُوَ المَطْلُوب.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّالث في امتناع كون الجسم متحرّكاً في الأَزل.

وتقريره أَن نقول: كلّ واحد من الحركات الفلكيّة إمَّا أَن يكون حادثاً /٤٧/ أَو لم يكن، فإن كان حادثاً كان كلّ واحد من تلك الحركات مسبوقاً بعدمٍ لا إلىٰ أَوّل، فتكون تلك العَدَمات بأَسْرِها مجتمعة في الأَزل[2]، ثم نقول: إمَّا أَن يحصل مع مجموع تلك

(١) ل: الوجه.

(٢) جاء في الأصول الخطية في هذا الموضع: (إنّما الترتّب في الوجودات لا في العَدَمات) وهي جملة معترضة =

العدمات الحاصلة في الأَزل شيءٌ من الوجودات أو لا يحصل، فإن كان الأَوَّل لزم كون السابق مقارناً للمسبوق، وهو محال، فتعيّن الثَّاني وهو أنَّه لم يحصل شيءٌ من الوجودات، وذلك يقتضي أن يكون لمجموع تلك الوجودات بداية وأوّل، وهو المقصود.

وفيه إشكال قوي، وهو أن يقال: إنّما يتمّ هذا الكلام أن لو كان الأَزلُ شيئاً معيّناً يكون ظرفاً للأُمور التي تحصل فيه، وليس الأَزل كذلك، بل الأَزل عندنا ليس إلّا نفي الأَوّليّة، ومعنىٰ كون الحركة أزليّة هو أنَّه ما من حركةٍ إلّا وقبلها حركة أُخرىٰ لا إلىٰ أوّل، فلِمَ قلتم بأنَّه يمتنع كون الحركة أزليّة بهذا التفسير؟ وعليك بالتأمّل في ذلك.

(المتن) وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّه يمْتَنع كَون الأَجْسَام سَاكِنة فِي الأَزَل؛ لأَنَّا قد دللنا على أَن السّكُون صفة مَوْجُودَة، فَنَقُول: هَذَا السّكُون لَو كَانَ أَزلياً لامْتنع زَوَاله، وَلَا يمْتَنع زَوَاله، فَلَا يكون أَزلياً.

بَيَان الملَازمَة أَن الأزلي إن كَانَ وَاجِباً لذاته وَجب أَن يمْتَنع عَدمه، وَإِن كَانَ مُمكنا لذاته افْتقر إِلَى المؤثر الوَاجِب لذاته قطعاً للدور والتسلسل، وَذَلِكَ المؤثر يمْتَنع أَن يكون فَاعِلاً مُخْتَاراً لِأَن الفَاعِل المخْتَار إِنَّمَا يفعل بِوَاسِطَة القَصْد وَالِاخْتِيَار، وكل من كَانَ كَذَلِك كَانَ فعله مُحدثاً، فالأَزلي يمْتَنع أَن يكون فعلاً للْفَاعِل المخْتَار.

وَإِن كَانَ ذَلِك المؤثر مُوجباً لذاته فَإِن كَانَ تَأْثِيره غير مَوْقُوف على شَرط لزم من وجوب دوَام تِلْكَ العلَّة وجوب دوَام ذَلِك الأَثر، وَإِن كَانَ مَوْقُوفاً على شَرط فَذَلِك الشَّرْط لَا بُد وَأَن يكون وَاجِباً لذاته أَو مُوجَباً للواجب لذاته بِالدَّلِيلِ الَّذِي سبق ذكره، وحِينَئِذٍ تكون العلَّة وَشرط تأثيرها وَاجِبا لذاته، فَوَجَبَ دوَام المَعْلُول، فَثَبت أَن هَذَا السّكُون لَو كَانَ أَزلياً لامتنع زَوَاله.

(الشرح) لـمّا فرغ من بيان استحالة كون الأَجسام متحركةً في الأَزل شرع في بيان امتناع كونها ساكنة، واعلم أَنَّ الخصوم يساعدون علىٰ أَنَّ الجسمَ إذا حصل في الحيِّز

= ليس لها داعٍ هنا.

المعيّن أكثر من زمانٍ واحدٍ فَلا بد وأن يتّصف بصفة وجودية، ويسمّونها بالوضع، وهذا هو المسمّىٰ بالسّكون عندنا، فعلىٰ هذا لا تبقىٰ المنازعة في أَنَّ السّكون وجودي، فلو أَراد المستدلّ أن لا يستدل علىٰ كون السّكون وجوديّاً فله ذلك.

واعلم أَنَّه إِنّما احتجنا إلىٰ بيان كون السّكون وجوديّاً لأَنَّ الدَّليل علىٰ أَنَّ السّكون يمتنع أن يكون أَزليّاً هو قولنا: لو كان السّكون أزليّاً لما جاز زواله، لكنّه يمكن زواله فدلّ علىٰ أَنَّ السّكون يمتنع أن يكون أزليّاً، فلو كان السّكون أمراً عدميّاً لما صحّ هذا الكلام؛ لأَنَّ زوال العدم الأَزليّ جائز بالاتفاق، أَمّا عندنا فلكون العالم حادثاً، وأَمّا عند الخصم فلِأَنّ الحوادث اليوميّة كان عدمها أَزليّاً وقد زال بوجودها، فإِذن لا بد أَوّلاً من إِثبات كون السّكون أمراً وجوديّاً.

إِذا عرفت هذا فنقول: استدل المتكلمون علىٰ كون السّكون أَمراً وجوديّاً بوجوه:

الأَوَّل: ما أَشار إِليه المصنِّف في مسأَلة إثبات العرض، وتمام تقريره في هذا المقام وهو أَن نقول: إِنّا نجد من أَنفسنا أَنّا نقدر علىٰ تحصيل الجسم في الحيّز ولا نقدر علىٰ ذات الجسم، والمقدور غير ما هو غير مقدور[1]، فثبت أَنَّ الحصول أَمرٌ زائد علىٰ الجسم، ولا بد وأَن يكون ثبوتيّاً لأَنَّه نقيض اللاحصول المحمول علىٰ العدم، وإِذا كان الحصول في الحيّز ثبوتيّاً لزم كون السّكون ثبوتيّاً ضرورة أَنَّه عبارة عن الحصول في الحيّز الواحد في زمانين.

الثّاني: هو الذي ذكره أَيضاً في المسأَلة المذكورة، ولا بد له أَيضاً من مزيد تقرير، ووجهه أَن نقول: الجسم إِذا انتقل من حيّز إلىٰ حيّز بعد سكونه فيه فتبدل إِحدىٰ الحالتين بالأُخرىٰ مع بقاء الذات فيهما يدل علىٰ تغايرهما للذّات[2]؛ لأَنَّ الباقي كيف يكون نفس الزائل؟

---

(١) ل: المقدور.

(٢) ص: الذات.

إذا عرفت هذا فنقول: إن كانا وجوديّين حصل المطلوب، وإن كانا عدمِيَّين فهو محال لكون كلّ واحد منهما نقيضاً للآخر ونقيض العدم وجود. وإن كان أحدهما وجوديّاً /٤٨/ والآخر عدميّاً فهو محال أيضاً؛ لأَنَّ الحركة عبارة عن الحصول في الحيّز بعد أن كان في حيّز آخر، و السكون عبارة عن الحصول في الحيّز بعد أن كان في نفس ذلك الحيّز، والحركة والسّكون متساويان في تمام الماهيّة، وإنّما الاختلاف بينهما في أَنَّ الحركة مسبوقة بغيرها والسّكون ليس كذلك، وكون الشيء مسبوقاً بغيره وصف عرضي، والأَوصاف العرضيّة لا تقدح في اتحاد الماهيّة.

الثالث: وهو الكلام المشهور للمتكلمين، قالوا: ليس القول بكون السّكون عدماً للحركة أَولىٰ من كون الحركة عدماً للسكون، فإمّا أَن يكونا عدمِيَّين وهو محال بالاتفاق، أَو وجودِيَّينِ وهو المطلوب.

وإذا ثبت أَنَّ السّكون أَمرٌ ثبوتيّ فنقول: لو كان السّكون أَزليّاً لما جاز زواله، وقد جاز زواله فلا يكون أَزليّاً، بيان الشرطيَّة أَنَّ ذلك السّكون إِمَّا أَن يكون قابلاً للعدم أَو لا يكون، فإن لم يقبل العدم استحال زواله، وإن قبل العدم -ولا شك بأَنّه قابل للوجود أَيضاً- كان ممكناً، فإما أَن لا يفتقر إلىٰ سبب -وهو محال علىٰ ما مر- أَو يفتقر، وحينئذٍ لا يخلو إِمَّا أَن يكون مؤثّره مختاراً أَو موجِباً، والأَوَّل محال، لأَنَّ فعل المختار محدثٌ ضرورة كونه مسبوقاً بالقصد والاختيار، فيلزم حدوث السّكون علىٰ تقدير قدمه وهو محال، وأَمّا إِن كان ذلك المؤثر موجباً فلا بد وأَن يكون واجباً لذاته أَو ينتهي إلىٰ الواجب لذاته قطعاً للتسلسل، وإذا كان كذلك فإمّا أَن يتوقف إيجابه له علىٰ شرط أَو لا يتوقف، فإن توقف فلا بد وأَن ينتهي إلىٰ شرط هو واجب لذاته، أَو يكون هو واجباً لذاته، وإذا كان الموجِب وشرط الإيجاب كلّ واحد منهما واجباً لذاته امتنع زوالهما، وإذا امتنع زوال العِلَّة وزوال شرط إيجابها امتنع زوال المعلول الذي هو السّكون، فإذن لو كان السّكون أَزليّاً امتنع زواله فكان يجب أَن لا يتحرّك الجسم في وقت من الأَوقات.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أَن يكون تأثير الموجِب متوقفاً علىٰ شرط عدميّ أَزلي، فَلمّا زال ذلك الشرط زال السّكون بزواله؟

ثم نقول: يُشكل ما ذكرتم بعدم الحادث اليومي، فإنَّ ما ذكرتم ينتظم مثله هناك، وتقريره أن نقول: لو كان عدم الحادث اليومي أزليّاً فالحال لا يخلو إمَّا إن كان واجباً أو ممكناً إلى آخر ما قررتم فيلزم أن لا يكون عدم الحادث اليومي أزليّاً وهو باطل بالضرورة.

الجواب عن الأوَّل: أنَّ الأمر العدميّ لا يجوز أن يكون شرطاً؛ لأنّا إذا فرضنا رفعه فإن بقيت العِلَّة مؤثرة فيه لم يكن شرطاً، وإن لم تبقَ مؤثرةً فيه لزم أن تكون مؤثريّة المؤثر معلول ذلك الأمر[1]، وهو محال.

وعن الثَّاني: أنَّ ذلك غير وارد علينا لأنَّ كلامنا في الأزلي الثابت، وبتقدير أن يكون وارداً لكنّا لا نسلم بأنّه إذا كان ممكناً يكون مفتقراً إلى العِلَّة فإنَّ العدم لا يعلل ولا يعلل به.

(المتن) وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّه لَا يمْتَنع زَوَاله لِأَنّ الأَجْسَام متماثلة، وَمَتى كَانَ كَذَلِك كَانَ الجِسْم جَائِز الخرُوج عَن حيزه، وَمَتى كَانَ كَذَلِك كَانَ ذَلِك السّكُون جَائِز الزَّوَال.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الأَجْسَام متماثلة لِأَنَّهَا متماثلة فِي الجسمية والحجمية والامتداد فِي الجِهَات، فَإِن لم يُخَالف بعضهَا بَعْضاً فِي شَيْء من أَجزَاء المَاهِيّة فقد ثَبت التَّمَاثُل، وَإِن حصلت هَذِه المخَالفَة فَمَا بِهِ المشَاركَة - وَهُوَ عموم الجسمية - مُغَاير لما بِهِ المخَالفَة.

وَعند هَذَا نقُول: إِن كَانَ مَا بِهِ المشَاركَة محلاً وَمَا بِهِ المخَالفَة حَالاً فَهَذَا يَقْتَضِي كَون الذوات الَّتِي هِيَ الأَجْسَام متماثلة فِي تَمام المَاهِيّة إِلَّا أَنه قَامَت بهَا أَعْرَاض مُخْتَلفَة، وَذَلِكَ لَا يضرنا فِي غرضنا، وَإِن كَانَ مَا بِهِ المشَاركَة حَالاً وَمَا بِهِ المخَالفَة محلاً فَهَذَا محَال؛ لِأَنَّ مَا بِهِ المخَالفَة إِن كَانَ فِي نَفسه حجماً وذاهباً فِي الجِهَات كَانَ محل الجسمية نفس الجسمية وَهُوَ محَال، وَإِن لم يكن حجماً وَلَا مُخْتَصّاً بالحيز أَصلاً لزم أَن يكون الحاصِل فِي الحيز حَالاً فِيمَا لَا حُصُول لَهُ فِي الحيز وَذَلِكَ محَال، وَأَمَّا إِن لم يكن أحد

---

(١) أي يلزم أنّ العدميّ حينئذ علة المؤثريّة، والأدق هو أنّه جزء تمام العلة من حيث كونه شرطاً.

هذَيْن الاعتبارين حَالاً فِي الآخر وَلَا محلًا لَهُ فَحِينَئِذٍ يكون مَا بِهِ المشَارِكَة ذَوَات قَائِمَة بأنفسها خَالِيَة عَن جِهَات الاختلافات، فَثَبت أَنَّ الأَجْسَام متماثلة.

وَإِذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: لـمّا صَحَّ خُرُوج بعض الأَجْسَام عَن حيزه وَجب أَن يَصح خُرُوج الكل عَن حيزه، وَبِتَقْدِير خُرُوجه عَن حيزه يبطل ذَلِك السّكُون؛ لِأَنَّهُ لَا معنى للسكون المعيَّن إِلَّا ذَلِك الحصُول المعيَّن فِي ذَلِك الحيز، فَإِذا لم يبْق ذَلِك الحصُول وَجب أَن لَا يبْقى ذَلِك السّكُون، فقد ثَبت أَن السّكُون لَو كَانَ أزلياً لما زَالَ، وَثَبت أَنه زَالَ فَوَجَبَ أَن لَا يكون أَزلياً، فَثَبت أَنَّ الجِسْم لَو كَانَ أزلياً لَكَانَ فِي الأَزَل إِمَّا أَن يكون متحركاً وَإِمَّا سَاكِناً، وَثَبت فَسَاد القسمَيْنِ فَيمْتَنع كَونه أزلياً.

(الشرح) لـمّا ثبتت الشرطيّة المذكورة أراد أن يُبيّن نفي تاليها وهو أنّه / ٤٩/ يمكن زوال السّكون عن الجسم، ولأَصحابنا فيه طريقان:

الطريق الأَوَّل: الإلزام، وهو أَنَّ الأَجسام عندهم إِمَّا عنصرية أَو فلكية، أَمَّا الفلكيّات فهي واجبة التحرك، وأَمّا العنصريّات فكلّ واحد من أَجزائها جائز الحركة عندهم، وعلىٰ التقديرين ثبت أَنَّ السّكون جائز الزوال.

الطريق الثَّاني: وهو المذكور في الكتاب، أَن نقول: الأَجسام متماثلة في الجسميّة، ومتىٰ كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيّزه، ومتىٰ كان كذلك كان ذلك السّكون جائز الزّوال.

وإنّما قلنا بأَنّ الأَجسام متماثلة في الجسميّة؛ وذلك لأَنّه لا شك بأَنّها متماثلة في المقداريّة والحجميّة والامتداد في الجهات، فلا يخلو إِمَّا أَن تكون متخالفةً في أمرٍ آخر أَو لا تكون، فإن لم تكن متخالفة في أمرٍ آخر لزم أَن تكون متماثلة بالضرورة، وإن كانت متخالفة في أَمر آخر؛ فهناك أَمران: أَحدهما ما به الاشتراك وهو المقداريّة والحجميّة، والثاني ما به الاختلاف، ولا يخفىٰ أَنَّ ما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف.

ثم نقول: الحال لا يخلو عن ثلاثة أَقسام، فإنّه إِمَّا أَن يكون ما به الاشتراك محلًّا وما

به الاختلاف حالًّا، أو بالعكس من ذلك، أو لا يكون واحد منهما لا حالًّا ولا محلًّا؛ فإن كان الأوَّل وهو أن يكون ما به الاشتراك محلاً وما به الاختلاف حالًّا، فهذا يقتضي كون تلك الذوات التي هي الأجسام متماثلة في الحقيقة، إلّا أنّه قد قامت بها أعراض متخالفة الحقائق، وهذا لا يخلّ بالمقصود بل يلزم منه تماثل الأجسام.

وأمّا إن كان ما به الاشتراك حالًّا وما به الاختلاف محلًّا فهذا محال؛ لأنَّ ما به الاختلاف لا يخلو إمَّا أن يكون في نفسه حجماً وذاهباً في الجهات مع قطع النَّظَر عمّا به الاشتراك، أو لم يكن كذلك، فإن كان الأوَّل لزم كون الجسم حالًّا في الجسم وهو محال، وإن كان الثَّاني فهو محال لأنّا نعلم بالضرورة أنّه يستحيل أن يكون الحاصل في الحيّز حالًّا فيما لا حصول له بالحيز ولا اختصاص له به.

وأمّا إن لم يكن أحد هذين الاعتبارين حالًّا ولا محلًّا فحينئذٍ يكون ما به الاشتراك ذوات قائمة بأنفسها خالية عن جهات الاختلافات، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: قولكم: الحاصل في الحيّز يستحيل حصوله فيما لا يكون كذلك، ممنوع لا يمكن دعوى الضرورة فيه؛ فإنَّ الحكماء قالوا: الصورة الجسمية حالة في الهيولى وهي جوهر غير متحيّز.

وممّا يستدل به على تماثل الأجسام هو أنَّ الأجسام يصحّ تقسيمها إلى الفلكيّات والعنصريّات، ومورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركاً بين هذين القسمين.

وإذا ثبت تماثل الأجسام فنقول: كما أنّه يصحّ خروج بعض الأجسام عن حيّزه وجب أن يصحّ خروج جميع الأجسام عن أحيازها ضرورة أنَّ كلّ ما صحّ على أحد المتماثلين صحّ على الآخر على ما سيأتي تقريره، وإذا جاز خروجها عن أحيازها بطل القول بالسّكون؛ لأنّ السّكون لا يجامع الحركة، فعُلم أنَّ السّكون لو كان أزليّاً لما زال، ولّما زال وجب أن لا يكون أزليّاً، فصحّ ما ادّعينا بأنّ الجسم لو كان أزليّاً لكان في الأزل إمّا ساكناً وإمّا متحركاً فظهر فساد كلّ واحد من الأمرين فيمتنع كون الجسم أزليّاً.

الوجه الثَّاني / ٥٠/ في بيان حدوث العالم[1] أن نقول:

العالم ممكن، وكل ممكن فهو محدَث، ينتج أَنَّ العالمَ محدَثٌ.

أَمَّا الأَوَّل فالدَّليل عليه أَنَّا لو فرضنا موجودَين واجبَي الوجود فالوجوب الثابت لهما إِن كان عين[2] حقيقتهما لزم ارتفاع الاثنينيّة علىٰ تقدير ثبوتها ضرورة أَنَّ الوجوب مفهوم متّحد، وإِن كان داخلاً فيهما لزم التَّركيب عليهما، وإِن كان خارجاً عنهما لَزِم كون الوجوب ممكناً، والواجبان إِنَّما وَجَبا به فهما أَولىٰ بالإِمكان، هذا خلف.

وأَمَّا الثَّاني فلأَنَّ كلّ ممكن فهو مفتقر إلىٰ مؤثر علىٰ ما مرّ فنقول: تأثير المؤثّر فيه إِن كان حال حدوثه أَو عدمه يلزم الحدوث قطعاً وهو المطلوب، وإِن كان حال البقاء لَزِم تحصيل الحاصل، وهو محال.

فإِن قيل: لو كان كلّ ممكن محدثاً لَزِم أَن تكون صفات الله مُحدثة ضرورة أَنَّها ممكنة، وهو محال.

قلنا: لا نُسلِّم أَنَّ صفاته ممكنة، وإِنَّما تكون ممكنة أَن لو كانت مغايرة لذات الله تعالىٰ، فَلِمَ قلتم بأَنَّها مغايرة، بل هي لا عينه ولا غيره كما هو مذهب أصحابنا.

الوجه الثَّالث: هو أَنَّ الجسم لو كان قديماً لكان قِدَمه إِمَّا وجوديّاً أَو عدميّاً وهما محالان، فالقول بقدم الجسم محال، أَمَّا أَنَّه لا يجوز أَن يكون قِدَمه عدميّاً وذلك لأَنَّه لو كان كذلك لكان الحدوث ثبوتيّاً وهو محال؛ لأَنَّه إِمَّا أَن يكون نفس الحادث وهو محال وإِلّا لَمَا بقي ذات الحادث في الزَّمان الثَّاني هذا خلف، أَو زائداً عليه فيكون ذلك الزَّائد حادثاً ويكون حدوثه زائداً عليه ولزم التسلسل.

---

(١) وهو المسلك الثاني في إثبات حدوث العالم في كتاب النهاية ١/ ٣٤٤، والبرهان الرابع في الأربعين ص٣٠.

(٢) وردت في الأصول الخطية (غير)، وكلمتا (عين)و(غير) متقاربتان جداً من حيث الرسم وخصوصاً مع عدم التنقيط كما في هذا الموضع بالذات من نسخة (ف)، والرجوع للمعنىٰ يوجب علينا إثبات (عين) حتىٰ يتم المطلوب. علىٰ أنّنا نلاحظ أنّ مبنىٰ الدليل وإن صحّ إلّا أنّ صياغته مما قد يرد عليها بعض المزاحمات.

وأمّا أنّه لا يجوز أن يكون قدمه وجوديّاً، وذلك لأنّه لو كان وجوديّاً فإما أن يكون عين[1] ذاته أو جزءاً منه أو خارجاً عنه والأوّل والثّاني محال وإلّا لكان العلم بالجسم علماً بقِدمه، وكما أنَّ العلم بكونه جسماً ضروريٌّ يلزم أن يكون العلم بقِدَمه ضروريّاً ولو كان كذلك لَـمَا وقع النِّزاع في ذلك، وليس كذلك، والثالث أيضاً محال لأنّه إن كان قديماً لَزِم التّسلسل وإن كان حادثاً لا تكون الذّات الموصوفة قديمة فيكون القديم حادثاً هذا خلف.

فإن قيل: الكلام عليه من وجهين:

أحدهما: أنَّ هذا في حيّز التّعارض لأنّا نقول: الجسم لو كان حادثاً فحدوثه إمّا أن يكون عدميّاً أو وجوديّاً إلى آخر ما قرّرتم.

الثّاني: أنَّ هذا مُطَّرِد في قِدَم الله تعالى؛ وذلك[2] لأنّه لو كان الله تعالى قديماً لكان قِدَمه إمّا أن يكون عدميّاً أو وجوديّاً إلى آخر ما ذكرتم.

والجواب عن الأوّل أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون القدم أمراً وجوديّاً، قوله: إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً قلنا: قديماً ولا يلزم التّسلسل؛ لأنَّ القدم عبارة عن ذات القديم لا أنّه صفة زائدة عليه، ولا كذلك الحدوث فإنّه يمتنع أن يكون نفس الحادث وإلا لما بقيت نفسه في الزّمان الثّاني والثّالث ضرورة عدم بقاء الحدوث فيهما.

وعن الثّاني لا نُسلِّم أنَّ هذا الكلام مُطَّرِد في قِدم الله تعالى، ولِمَ لا يجوز أن يكون قدمه وجوديّاً ويكون نفس ذاته وعلى هذا لا يلزم التّسلسل.

(المتن) احتج القَائِلُونَ بقدم الأَجْسَام بِأَن قَالُوا: كل مَا لَا بُد مِنْهُ فِي كَونه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موجداً للْعَالم كَانَ حَاصِلاً فِي الأَزَل، وَمَتى كَانَ كَذَلِك لزم أَن لَا يتَخَلَّف العَالم عَن الله تَعَالَى.

---

(١) ص: غير.

(٢) ص: - وذلك.

بَيَان الأول أَنَّه لَو لم يكن كَذَلِك لافتقر حُدُوث ذَلِك الِاعْتِبَار إِلَى مُحدث آخر، وَيعود الْكَلَام الأول فِيهِ، وَيلْزم التسلسل.

بَيَان الثَّانِي أَنَّه لـمَّا حصل كل مَا لَا بُد مِنْهُ فِي المؤثرية امْتنع تخلف الأَثر عنه؛ إذ لو أمكن حصول هذا التخلف كَانَ اخْتِصَاص الوَقْت المعين بالوقوع إن كَانَ لأمر زَائِدٍ فَهَذَا يقْدَح فِي قَوْلنَا: إِنَّ كلّ مَا لَا بُد مِنْهُ كَانَ حَاصِلاً فِي الأَزَل، وَإِن كَانَ لَا لأمر زَائِد لزم رُجْحَان الممكن المتساوي لَا لمرجح، وَذَلِكَ يُوجب نفي الصَّانِع، وَهُوَ محَال.

(الشرح) لـمَّا فرغ /٥١/ من الدّلالة علىٰ حدوث الأَجسام شَرَع في تقرير شبهة الخصم[١]، وقد احتجّ الفلاسفة علىٰ قِدم العالم بشُبَه:

الشُّبهة الأولىٰ: هي المذكورة في الكتاب، وهي عمدتهم الكبرىٰ، وتقريرها أَن نقول: كلّ ما لا بد منه في كون الباري تعالىٰ مؤثّراً في العالَم إِمَّا أَن يقال: إنَّه كان حاصلاً في الأَزل أَو لم يكن، فإن كان الثَّاني كان حدوثه في لا يزال بعد أَن لم يكن إِمَّا أَن يفتقر إلىٰ مؤثر أَو لا يفتقر، فإِن لم يفتقر لزم حدوث الممكن من غير مرجّح وهو محال، وإِن افتقر نقلنا الكلام إلىٰ كيفيّة إِحداث تلك الأُمور ولزم التسلسل.

وإن كان الأَوَّل -وهو أَنَّ كلّ ما لا بد منه في مؤثّريّته للعالم كان موجوداً في الأَزل- فنقول: لزم أَن لا يتخلّف العالَم عنه؛ إِذ لو جاز التخلّف فنحن نفرض العالَمَ مع مجموع الأُمور المعتبرة في المؤثريّة تارة موجوداً وأخرىٰ معدوماً، فاختصاص أَحد الوقتين بالوجود دون الوقت الآخر إن افتقر إلىٰ مخصّص كان ذلك المخصّص معتبراً في المؤثريّة وهو ما كان موجوداً قبل ذلك، فيكون ما لا بد منه في المؤثريّة غير حاصل في الأَزل وقد فرضنا حصوله هذا خلف. وإِن لم يفتقر إلىٰ مخصّص لزم ترجّح أَحد طرفي الممكن المتساوي علىٰ الآخر من غير مرجّح، ولو جاز ذلك لانسدّ علينا باب إثبات

---

(١) أضف إلىٰ المراجع التي ذُكرت أَوّل المسأَلة كتاب تهافت الفلاسفة لحجة الإسلام، وللشيخ علاء الدين الطوسي، ولخواجه زاده، عليهم رحمة الله.

العلم بالصانع، وهو محال.

أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بأَن قالوا: حدوث الممكن من غير مرجّح محال بالنسبة إلىٰ الموجب أمَّا بالنسبة إلىٰ القادر فلا؛ إذ القادر يمكنه ترجيح بعض مقدوراته علىٰ البعض الآخر من غير مرجّح.

سلّمنا أنّه لا بد من المرجّح لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المرجّح هو أنَّ إرادة الله تعالىٰ واجبة التعلّق بإيقاعه في وقت معيّن لا غيره. أو نقول: المرجِّح تعلّق علمه بإيجاده في ذلك الوقت. أو نقول: المرجِّح هو علمه باشتمال الفعل في الوقت المعيّن علىٰ مصلحة المكلَّفين فلا جرم خصّص خلقه بذلك الوقت.

أجابت الفلاسفة عن الأوَّل: بأَنَّ استحالة ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي علىٰ الآخر من غير مرجِّح بديهيّ، وإذا كانت القضيّة بديهيّة اندرج فيها القادر وغيره، ولو جاز تكذيبها في بعض جزئياتها جاز تكذيبها في الكل، وينسد باب إثبات الصانع.

وعن الثَّاني: أَنَّ الإرادة القديمة المتعلقة بالإيجاد في الوقت المعيّن إن لم تكن صالحةً للإيجاد في وقت آخر فحينئذٍ لا يكون هذا المؤثِّر مختاراً بل موجِباً فيمتنع تخلّف الأثر عنه، وإِن كانت صالحةً للتعلّق بالإيجاد في سائر الأَوقات فلا يكون لحضور الوقت أثر، فيلزم وقوع العالَم سواء حضر الوقت أَو لم يحضر، وحينئذٍ يعود الدوام.

وعن الثَّالث: أَنَّ العلم بالوقوع وقت كذا تبع للوقوع في ذلك الوقت الذي هو تبع الإِيقاع فيه، فلو جعلنا الإِيقاع تبعاً للعلم بالوقوع فيه لزم الدور.

وعن الرَّابع: أَنَّ فاعلية الباري تعالىٰ إن اعتبر فيها رعاية المصلحة وجب فيما لا يكون مصلحة أَن لا يوجده، لكنَّ خلق الكافر وتكليفه مع العلم بأَنّه لا يستوجب إِلّا العقاب ليس بمصلحة فوجب أَن لا يوجد، وإِن لم يعتبر فيها ذلك[1] فقد بطل أَصل الجواب.

(١) ص: - تلك ؛ ف، ل: تلك.

الشبهة الثانية: هي أَنَّ مؤثريّة /٥٢/ الله تعالىٰ في العالَم زائدة عليه وهي صفة وجوديّة؛ لأنّها نقيض اللامؤثريّة المحمولة علىٰ العدم، فهي إِن كانت حادثة افتقرت إلىٰ محدث، فمؤثريّته فيها زائدة عليها ولزم التسلسل، وإِن كانت قديمةً لزم قدم الفعل ضرورةَ أَنَّ مؤثريّته هي نسبة بينه وبين العالَم فلا يُعقل ثبوتها بدون المنتسبين.

الشبهة الثالثة: الإِيجاد إِحسان، فلو لم يكن الله تعالىٰ موجداً في الأَزل لكان تاركاً للجود، وذلك غير جائز.

الشبهة الرابعة: لو كان العالَم حادثاً لكان الباري تعالىٰ فاعلاً مختاراً وهو محال؛ لأَنَّ من قصد إلىٰ إِيجاد شيء بالاختيار لا بد وأَن يكون ذلك الفعل أَولىٰ له من عدمه وإِلا لزم العبث في حقه، فلو كان الله تعالىٰ مختاراً لكان مستكملاً بتلك الأَولويّة فيكون ناقصاً بذاته، وهو محال.

(المتن) وَالجَوَاب أَنه لَو صَحَّ مَا ذكرْتُمْ لزم دوَام جَمِيع الموجودات بدوام البَارِي تعالى، فَوَجَبَ أَن لَا يحصل فِي العَالم شَيْء من التغيرات، وَلـمّا كَانَ ذَلِك بَاطِلاً لزم بطلَان قَوْلكُم.

(الشرح) هذا هو الجواب عن الشبهة الأولىٰ المذكورة في الكتاب، وهو أَقوىٰ من الأَجوبة التي ذكرها المتكلمون، وتقريره أَن نقول: لو صحّ ما ذكرتم من الكلام لزم دوام جميع الممكنات؛ لأَنَّه يلزم من دوام واجب الوجود أَزلاً وأَبداً دوامُ المعلول الأَوَّل، ومِن دوامه دوامُ المعلول الثَّاني، ومن دوامه دوامُ المعلول الثَّالث وهلمّ جرّا إلىٰ آخر المراتب، فوجب أَن لا يحصل شيء من التغيّرات في العالم أَصلاً، أَي: لا يوجد شيء عن عدم ولا يُعدم شيء عن وجود، وهو خلاف الحس.

اعتذرت الفلاسفة عنه وقالوا: بأَنَّ الفاعل وإِن كان دائم الفيض إِلّا أَنَّه إِنّما حدث التغيّر في العالَم لأَنَّ حدوثَ الحادث يتوقف علىٰ استعدادات القوابل المتوقفة علىٰ حركات الأَفلاك واتصالات الكواكب، وكلّ حادث منها مسبوق بآخر لا إلىٰ أَوّل، فلهذا حدث التغير في العالَم.

أَجاب المُصَنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الاعتذار وقال: العالَم عندكم وإِن كان قديم الذات إِلّا أَنَّه غير قديم الصفات، فإِنَّ التغيّرات والتبدلات محسوسة، فنقول: حدوث تلك الصفات إِن لم يفتقر إِلىٰ سبب فقد حدث الممكن لا عن سبب وهو محال بالاتفاق، وإِن افتقر إِلىٰ سبب فذلك السبب إِن كان حادثاً كان الكلام في كيفيّة حدوثه كما في الأَوَّل، فيفضي إِلىٰ وجود أَسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو باطل، وإِن كان قديماً فقد أسندتم الحادث إِلىٰ مؤثر قديم، وإِذا عُقل ذلك في الصفات الحادثة فلِمَ لا يُعقل مثل ذلك في جملة العالَم؟

وأَمّا الشبهة الثانية فجوابها: أَنَّ مؤثريّة المؤثر ليست صفة ثبوتية وإِلّا لافتقرت إِلىٰ مؤثر، فمؤثرية المؤثر فيها[1] تفتقر إِلىٰ مؤثر آخر، ولزم التسلسل وهو محال.

وأَمّا الشبهة الثالثة فجوابها: أَنَّ ذلك منقوض بإِيجاد الصور والأَعراض الحادثة، فإِنّه جود ولم يلزم منه قدمها.

وأَمّا الشبهة الرابعة فجوابها أَن نقول: لِمَ لا يجوز أَن يقال: الفاعل المختار يرجِّح أَحد مقدورَيه علىٰ الآخر من غير اكتساب كمال بل لمحض الإرادة.

(المتن) المسْأَلَة الثَّانِيَة: فِي إِثْبَات العلم بالصانع.

اعلم أَنه إِمَّا أَن يُسْتَدلّ على وجود الصَّانِع بالإمكان أَو بالحدوث، وعَلى كلا التَّقْدِيرَيْنِ فإِمَّا فِي الذوات أَو فِي الصِّفَات، فَهَذِهِ طرق أَرْبَعَة:

الأَول: إِمْكَان الذوات، فَنَقُول: لَا شكّ فِي وجود مَوْجُود، فَهَذَا المَوْجُود إِن كَانَ وَاجِباً لذاته فَهُوَ المَقْصُود، وَإِن كَانَ مُمكناً فَلَا بُد لَهُ من مُؤثر، وَذَلِكَ المؤثر إِن كَانَ وَاجِباً فَهُوَ المَقْصُود، وَإِن كَانَ مُمكنا فَلهُ مُؤثر، وَذَلِكَ المؤثر إِن كَانَ هُوَ الَّذِي كَانَ أثراً لَهُ لزم افتقار كل وَاحِد منهما إِلَى الآخر، فَيلْزم كَون كل وَاحِد مِنْهُمَا مفتقراً إِلَى نَفسه وَهُوَ محَال، وَإِن

(١) ل: - فيها.

كَانَ شَيْئاً آخر فإمَّا أن يتسلسل أَو يَنْتَهِي إِلَى الوَاجِب لذاته، والتسلسل إِلَى غير النِّهَايَة بَاطِل؛ لِأَن ذَلِك المَجْمُوع مفتقر إِلَى كل وَاحِد من تِلْكَ الآحَاد، وكل وَاحِد منها ممكن والمفتقر إِلَى الممكن أولى بالإمكان، فَذَلِك المَجْمُوع مُمكن وَله مُؤثر، ومؤثره إمَّا أَن يكون هو نَفسه وَهُوَ محَال؛ لِأَنّ المؤثر مُتَقَدم بالرتبة على الأَثر، وَتقدم الشَّيْء على نَفسه محَال، أَو جُزْء من الأَجْزَاء الدَّاخِلَة فِيهِ وَهُوَ أَيْضا محَال؛ لِأَنّ المؤثر فِي المَجْمُوع مُؤثر فِي كل وَاحِد من آحَاد ذَلِك المَجْمُوع فَلَو جعلنَا المؤثر فِي المَجْمُوع وَاحِداً من آحاده لزم كون ذلك الوَاحِد مؤثراً فِي نَفسه وَهُوَ محَال. وَإِمَّا أَن يكون مؤثراً فِيمَا كَانَ مؤثراً فِيهِ وَهُوَ دور وَقد أبطلناه. وَإِمَّا أَن يكون المؤثر فِي ذَلِك المَجْمُوع أمراً خَارِجاً عَن ذَلِك المَجْمُوع لَكِن من المَعْلُوم أَنَّ الخَارِج عَن كل الممكنات لَا يكون مُمكناً بل يكون وَاجِباً لذاته، وَحِينَئِذٍ يلْزم انْتِهَاء جَمِيع الممكنات لذاتها إِلَى موجود وَاجِب لذاته وَهُوَ المَطْلُوب، فثبت أَنّه لا بد في الموجودات من موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

وَقد ذكرنَا فِي خَواصّ الوَاجِب لذاته أَنّه يجب كَونه فَرداً منزهاً عَن قبُول القِسْمَة، وكل جسم وكل قَائِم بالجسم فَإِنَّهُ مركب ومنقسم؛ فَثَبت أَن وَاجِب الوُجُود لذاته مَوْجُود غير هَذِه الأَجْسَام وَغير الصِّفَات القَائِمَة بالأَجسام، وَهُوَ المَطْلُوب.

(الشرح) اعلم أَنَّ الطريق إلى إثبات ما لا نعلم وجوده بالضرورة لا يكون إِلّا /٥٣/ بواسطة العلم الضروري بحاجة ما نعلم وجوده إليه[١]، وجهة تلك الحاجة إمّا الإمكان أَو الحدوث على ما قررنا، وكلّ واحد منهما إِمَّا أَن يعتبر في الذوات أَو في الصفات فهذه طرق أَربعة[٢]:

(١) بيان العبارة: أنّ الطريق الموصل إلى معرفة الموجود المجهول لنا.. هو النظر في الموجود المعلوم من جهة احتياجه إلى موجود آخر مجهول لنا، فقوله: (لا يكون إلا بواسطة الخ) أي أَنّ العلم بالغائب يكون بواسطة علمنا الضروري باحتياج ما نعلم وجوده -وهو هذا العالَم- إلى ما لا نعلم وجوده.

(٢) الحواشي البهيّة على شرح العقائد النسفية ١/ ٨٢، غاية المرام للإمام الآمدي ص٩، التبصرة ١/ ٢٢٣، التمهيد في بيان التوحيد ص٩٥، شرح المقاصد ٢/ ٥٧، شرح المواقف ٨/ ٣.

الطريق الأوَّل: الاستدلال بإمكان الذوات، وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨] وتقريره أن نقول: لا شك في وجود موجود، فنقول: ذلك الموجود إمَّا أن يكون واجباً لذاته أو لم يكن فإن كان الأوَّل فقد ثبت وجود واجب الوجود، وإن كان ممكناً لذاته فلا بد من افتقاره إلىٰ مؤثِّر علىٰ ما عرفت.

فنقول: ذلك المؤثِّر لا يخلو إمَّا أن يكون هو الذي كان أثراً له أو أمراً آخر غيره، فإن كان الأوَّل لزم احتياج كلّ واحد منهما إلىٰ الآخر، وذلك يوجب الدور وهو محال؛ لأنَّ المحتاجَ إليه متقدّم علىٰ المحتاج، فلو افتقر كلّ واحد منهما إلىٰ الآخر لكان كلّ واحد منهما متقدّماً في الوجود علىٰ الآخر فيكون كلّ واحد منهما متقدّماً علىٰ المتقدّم علىٰ نفسه، والمتقدّم علىٰ المتقدّم متقدّم، فالشيء يكون متقدّماً علىٰ نفسه هذا خلف.

وإن كان الثَّاني وهو أن يفتقر ذلك المؤثِّر إلىٰ أمر آخر غير ما هو أثر له فنقول: يلزم منه أحد الأمرين إما التسلسل إلىٰ غير النهاية أو الانتهاء إلىٰ موجود لا يكون ممكناً بل يكون واجباً، لكن التسلسل محال فتعيّن الانتهاء إلىٰ واجب الوجود، وهو المطلوب.

وأمّا إبطال التسلسل فلا بد فيه من تقديم مقدّمة، وهي أنَّ العِلَّة المؤثِّرة لا بد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لكانت العِلَّة غير موجودة عند حصول المعلول فيلزم حصول المعلول حال عدم العِلَّة، فحينئذٍ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل تلك العِلَّة وقد فرضناه كذلك هذا خلف.

إذا عرفت هذا فنقول: لو تسلسلت الأسباب والمسبّبات لا إلىٰ نهاية، لكانت بأسرها موجودةً في الحال بناء علىٰ المقدّمة المذكورة، فمجموع تلك الأسباب والمسببات لا بد أن يفتقر إلىٰ كلّ واحد من أفراده، ولا شك بأنّ كلّ واحد من تلك الأفراد ممكنٌ فيكون ذلك المجموع مفتقراً إلىٰ الممكن، والمفتقر إلىٰ الممكن أولىٰ بالإمكان، فذلك المجموع ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثِّر، فمؤثِّره لا يخلو إمَّا أن يكون نفس ذلك المجموع أو أمراً داخلاً فيه أو أمراً خارجاً عنه، والأوّل محال؛ وإلّا لزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه ضرورة وجوب تقدّم المؤثِّر علىٰ الأثر. والثاني محال أيضاً؛ لأنَّ ما يكون مؤثراً في

المجموع لا بد وأَن يكون مؤثِّراً في كلّ فردٍ فردٍ من أفرادِ ذلك المجموع؛ وإلّا لأمكن أن يحصل المجموع عند حصول علّته مع عدم حصول أفراده وهو محال، فلو جعلنا المؤثِّر في ذلك المجموعِ فرداً من أفراده لزم المحال من وجهين: أمَّا أوّلاً: فلأنَّ ذلك الفرد يكون علّة لنفسه وهو محال، وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك الفرد إمَّا أن يكون له علّة أو لا يكون، فإن لم يكن يكون واجباً لا ممكناً، وإن كان له علّة فإمّا أن يكون علّة لعلّته أو لا يكون، فإن كان الأوّل لزم الدّور وقد أبطلناه، وإن لم يكن لا يكون علة للمجموع؛ لأنَّ علَّةَ المجموع لا بد وأَن تكون علّة لأفراده.

وإذا بطل القسم الأوّل / ٥٤/ والثاني تعيّن الثّالث وهو أن يكون المؤثّر في ذلك المجموعِ موجوداً خارجاً عن مجموع الممكنات، والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكناً بل يكون واجباً، وحينئذٍ يلزم من ذلك انتهاء جميع الممكنات إلى موجود واجب لذاته وهو المقصود.

وإذا ثبت وجود واجب الوجود فلا بد وأَن يكون ذلك الواجب غير جسم ولا جسمانيّ لأنَّ كلّ جسم وكلّ قائم بالجسم فهو مركب، وقد ثبت في خواصّ الواجب لذاته أنّه منزّه عن التركيب فصحّ ما ادّعيناه بأنّ واجب الوجود لذاته موجود غير هذه الأجسام وغير الصفات القائمة بها وهو المطلوب.

(المتن) **الطّرِيق الثّانِي: الِاسْتِدْلَال بحدوث الذوات على وجود وَاجِب الوُجُود فَنَقُول: الأَجْسَام محدثة، وكل مُحدَث فَلهُ مُحدِث، وَالْعلم بِهِ ضَرُورِيّ كَمَا بَيناهُ، فَجَمِيع الأَجْسَام لَهَا مُحدث، وَذَلِكَ المحدث يمْتَنع أَن يكون جسماً أَو جسمانياً وَإِلَّا لزم كَونه مُحدثاً لنفسِه، وَهُوَ محَال.**

إِلَّا أَنه يبقى هَهُنَا أَن يُقَال: فَلم لَا يجوز أَن يكون مُحدث الأَجْسَام مُمكناً لذاته، فَحِينَئِذٍ يُفتقر فِي إِبطَال الدّور والتسلسل إِلَى الدَّلِيل المتَقَدّم.

(الشرح) اعلم أنَّ هذه الطريقةَ هي طريقةُ الخليل صلوات الرحمن عليه في الاستدلال على وجود الصانع، وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦].

وتقريرها أن نقول: الجسم محدَث، وكلُّ محدَث فله محدِث: أمَّا الأوَّل فقد مرّ، وأمّا الثَّاني فلِأَنّ المحدَث لا بد وأن يكون ممكن العدم وإلا لما كان معدوماً وممكن الوجود وإلّا لما صار موجوداً فتكون حقيقته ممكنة العدم والوجود، وأمّا أنَّ كلّ ممكن فلا بد له من مؤثِّر[1] فقد تقدّم.

واعلم أنَّ المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ادعى الضرورة في الكتاب في قولنا: المحدَث لا بد له من محدِث، وجهه: هو أنَّ العاقل إذا أحسّ بحدوث شيءٍ في وقت معيّن طلب لحدوثه سبباً، ولولا أنَّه تقرر[2] في بدائه العقول أنَّ وقوع المحدث[3] بدون المحدِث محال، وإلّا لسأل العاقل من أنَّ ذلك الحادث حدث بنفسه أم بفاعل.

وإذا ثبت أنَّ الجسم محدَث وأنّ كلّ محدَث فلا بد له من محدِث؛ فنقول: ذلك المحدِث إن كان جسماً أو جسمانيّاً فلا بد له من محدِث آخر لما مرّ من حدوث الأجسام، فَمُحدِثُه إمَّا أن يكون هو أو غيره، والأوّل يوجب كون الشيء محدِثاً لنفسه، والثاني لا يخلو إمَّا أن يكون جسماً أو جسمانيّاً أو لا يكون كذلك؛ فإن كان جسما أو جسمانياً[4] عاد الكلام فيه ويلزم إمَّا كون الشيء محدِثاً لنفسه أو التسلسل وهما محالان، أو الانتهاء إلى موجود ليس بجسم ولا جسمانيّ، وإن لم يكن جسماً ولا جسمانيّاً فقد ثبت وجود مؤثِّر ليس بجسم ولا جسمانيّ وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فإن قيل: ما ذكرتم لا يدلّ إلّا على وجود موجود ليس بجسم ولا جسمانيّ، فأما أن يكون ذلك الموجود هو الله تعالى فلا دلالة له عليه، بل جاز أن يكون قديماً ممكناً لذاته، وهذا هو السؤال المذكور في الكتاب.

---

(١) ل: فلا بد وأن يكون له مؤثر.

(٢) ل: انفرد.

(٣) ل: وقوع الحدوث.

(٤) ل، ص: - أو لا يكون كذلك فإن كان جسما أو جسمانياً.

قلنا: لو كان ممكناً لذاته افتقر إلىٰ مؤثّر آخر فإمّا أن يدور أو يتسلسل وهما محالان، أو لا بد من الانتهاء إلىٰ واجب الوجود لذاته وهو المطلوب. وبالجملة فلا بد من الرجوع إلىٰ الطريقة المتقدّمة لدفع هذا الإشكال.

(المتن) الطَّرِيق الثَّالِث: الإِسْتِدْلَال بِإِمْكَان الصِّفَات، فَنَقُول: قد دلَّلنا على أَنَّ الأَجْسَام بأَسرها مُتَسَاوِيَة فِي تَمام المَاهِيّة، وَإِذا كَانَ كَذَلِك كَانَ اخْتِصَاصُ جسم الفلك بِمَا بِهِ صَار فلكاً واختصاص جسم الأَرْض بِمَا بِهِ صَار أَرضاً أَمراً جَائِزاً، فَلَا بُد لَهُ من مُخَصّص، وَذَلِكَ المخَصّص إن كَانَ جسماً افْتقر فِي تركُّبه وتألّفه إِلَى نَفسه وَهُوَ محَال، وَإِن لم يكن جسماً فَهُوَ المَطْلُوب.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه الطريقة هي التي وقعت الإشارة إليها بقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة: ٢٢]، وبقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا﴾ [الكهف: ٧]، إلىٰ غير ذلك من الآيات، وهي مبنيّة علىٰ مقدّمات ثلاث:

المقدِّمة الأولىٰ: أَنَّ الأجسام متساوية في الجسميّة، /٥٥/ وقد مرَّ تقريره.

المقدِّمة الثَّانية: أَنَّها لـمَّا كانت متماثلة وجب أَن يصحّ علىٰ كلّ واحدٍ منهما ما يصحّ علىٰ الآخر؛ وبيانه هو أَنَّ قابليَّة الجسم لتلك الصِّفة إن كان من لوازم ماهيَّة الجسم فأينما حصلت تلك الماهيَّة وجب حصول تلك القابليَّة، وإن لم يكن من لوازمها يلزم انقلاب الشَّيء من لا قبول الشَّيء إلىٰ قبوله، وذلك قلبٌ للحقائق وهو محال. وأَيضاً فإن لم تكن القابليَّة من اللَّوازم كانت من العوارض ويعود الكلام في قابليَّة تلك القابلية فإمَّا أَن يتسلسل وهو محال أَو ينتهي إلىٰ قابليَّة لازمة للماهيَّة وهو المطلوب.

فإن قيل: أَفراد النَّوع الواحد وإن استوت في الحقيقة إلّا أَنَّها امتازت بالتعيّنات، فَلِمَ لا يجوز أَن يكون تعيّن ذلك الفرد شرطاً لتلك القابلية في هذا الفرد ويكون تعين الفرد الآخر مانعاً من هذه القابلية؛ وحينئذٍ لا يلزم أَن يصحّ علىٰ كلّ واحد من أفراد النّوع الواحد ما يصحّ علىٰ فرد من أفراده. سلمنا ذلك لكن ما

ذكرتموه منقوض بالجوهر الحادث؛ فإنه مثل للجوهر[1] الباقي مع أنَّ الأَوَّل يقتضي المقدورية والثاني يقتضي امتناعها.

أَجاب المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن السُّؤال الأَوَّل في بعض كتبه[2] فقال: أَمّا من قال: التعين عدميّ فالسُّؤال لا يرد عليه لأَنَّ العدم لا يكون شرطاً ولا مانعاً، وأَمّا من قال بأَنَّه ثبوتي فجوابه أَن نقول: ذلك التَّعين[3] ليس من لوازم الماهيَّة وإلّا لكان نوعها في شخصها وليس كذلك؛ لأَنَّ الأَجسام فيها كثرة فلا بد وأن تكون من العوارض، فكل ما عرض لذلك الشَّخص بسبب ذلك التعيّن وجب أَن يكون جائز الزوال؛ وذلك يقتضي جواز اتِّصاف كلّ واحد من الأَجسام بما اتَّصف به، فعند ذلك يظهر أَنَّ كلّ ما صحّ على بعض الأَجسام من الخرق والالتئام صحّ على الأَفلاك. **وهذه المقدّمة كما أنّها نافعة في معرفة المبدأ فهي نافعة في معرفة المعاد.**

ولقائل أَن يقول: بتقدير أَن يكون التعيّن عدمياً لِمَ لا يجوز أَن يكون شرطاً؛ أَليس أَنَّ حصول البياض في المحلِّ مشروط بزوال السَّواد عنه وبالعكس، وعلى تقدير أَن يكون ثبوتيّاً لِمَ لا يجوز أَن يكون من اللوازم، ثم الدَّليل على أَنَّه لا يجوز أَن يكون من العوارض أَنَّه لو كان كذلك لجاز أَن يرتفع تعيّن زيد مع بقاء إنسانيّته ويطرأ تعيّن آخر فيصير زيد عَمْرَاً وعمرو زيداً هذا خلف.

وأَمّا النَّقض بالجوهر الحادث فجوابه: أَنَّ الذَّات بشرط الحدوث تقتضي المقدوريَّة، وفي زمان البقاء فُقِد الشَّرط فيزول الحكم.

المقدّمة الثالثة: هي أَنَّ كلّ جسم يوجد فلا بد في اختصاصه بصفته المخصوصة به من مخصّص، وتقريره هو أَنَّ اختصاص بعض الأَجسام بصفة معيّنة بعد اشتراكها في

---

(١) ل: الجوهر.

(٢) انظر كتاب الأَربعين ص٨٥.

(٣) في نسخة ل: التعيين؛ وكذلك في كل ما يأتي من الموارد خلافاً لنسخة (ف) و(ص).

الجسميَّة وصحّة اتِّصاف كلها بالصِّفات التي اتّصف بها[1] البعض إمَّا أن يفتقر إلىٰ مخصِّص أو لا يفتقر؛ فإن لم يفتقر لزم وقوع الممكن المتساوي لا لمرجّح وهو محال، وإن افتقر إلىٰ مخصِّص فذلك المخصِّص إمَّا أن يكون جسماً أو لم يكن، فإن كان جسماً افتقر هو أيضاً في اختصاصه بصفاته المخصوصة به إلىٰ مخصِّص، وهو إمَّا نفسه وهو محال، أو غيره وذلك الغير / ٥٦/ إن كان جسماً يعود الكلام فيه، وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب، ثم إذا[2] لم يكن جسماً لا بد وأن يكون واجباً لذاته بعين ما ذكرناه في الطريقة المُتقدِّمة[3].

(المتن) الطَّرِيق الرَّابِع: الِاسْتِدْلَال بحدوث الصِّفَات، وَهِي محصورة فِي دَلَائِل الْآفَاق والأنفس كَمَا قَالَ تَعَالَى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ}، وأَظهرها أَن نقُول: النُّطْفَة جسم متشابه الأَجْزَاء فِي الصُّورَة فإمَّا أَن يكون متشابه الأَجْزَاء فِي نفس الأَمر أَو لَا يكون، فَإِن كَانَ الأَول فَنَقُول المؤثر فِي طبائع الأَعْضَاء وَفِي أَشكالها يمْتَنع أَن يكون هُوَ الطبيعة لِأَن الطبيعة الوَاحِدَة تَقْتَضِي الشكل الكُري، فَوَجَبَ أَن يتَوَلَّد الحيَوَان على شكل الكرة وعَلى طبيعة وَاحِدَة بسيطة وَهَذَا خلف، وَإِن كَانَ الثَّانِي وَجب أَن يكون كل وَاحِد من تِلْكَ الأَجْزَاء على شكل الكرة فَيلْزم أَن يكون الحيَوَان على شكل كرات مضموم بَعْضهَا إِلَى بعض وَهَذَا خلف، فَثَبت أَن خَالق أَبدان الحيَوَانَات لَيس الطبيعة بل فَاعل مُخْتَار، ثمَّ نحْتاج فِي إِثْبَات كَونه وَاجِب الوُجُود لذاته إِلَى مَا ذكرنَا فِي الطَّرِيق الأول.

(الشرح) اعلم أنَّ هذه الطريقة قد أكثر الله تعالىٰ ذكرها في القرآن لأنّها أقرب إلىٰ الأفهام، وهي محصورة في دلائل الأنفس والآفاق، قال تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ...﴾ الآية[4]، واعلم أنَّ في هذه الآية إشارة إلىٰ فرق ثلاثة:

---

(١) ل، ص: اتصفه به ؛ ف: اتصف به ؛ والمثبت من المحقق.

(٢) ل: إن.

(٣) ص: الطرق المقدمة.

(٤) تمام الآية الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝﴾ [فصلت: ٥٣].

الفِرقة الأولىٰ: الذين يستشهدون علىٰ وجود الصانع بدلائل الآفاق، واعلم أنَّ دلائل الآفاق كثيرة وهي تنقسم إلىٰ علويَّة وسفليَّة.

أمَّا العلويّة فهي الأَجسام الفَلَكيَّة فنقول: إنَّها مشاركة للأَجسام العنصريَّة في الجسميَّة ومخالفة لها في اختصاصها بحركاتها[1] الدَّوريَّة التي هي حادثة بالاتِّفاق، فنقول: اختصاص الأَجرام بها لها[2] من الحركات والكواكب إن كان[3] لا لأَمرٍ فقد وقع الممكن لا لمرجِّح وهو محال بالاتِّفاق، وإن كان لأَمرٍ فذلك الأَمر إن كان هو الجسميَّة أَو لوازمها وجب الاشتراك فلا بد من أَمرٍ منفصل، وهو إن كان جسماً عادَ البحث في اختصاصه بالمؤثريّة من بين تلك الأَجسام، وإن لم يكن جسماً لا يكون موجباً؛ وإلا لم يكن اختصاص بعض الأَجسام ببعض الصفات أَولىٰ من العكس فلا بد وأن يكون فاعلاً مختاراً وهو المطلوب.

وأَمّا الأجسام السفليَّة فمجامعها الاستدلال بأَحوال النّبات والمعادن والحيوان.

أمّا أَحوال النبات فكما قال تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً ...﴾ الآية[4]، وتقريره هو أَنّك ترىٰ أَرضاً سوداء فيها تراب متشابه فإذا أُنزل عليها الماء أنبتت نباتاً مختلفاً ومتشابهاً لكل واحد طعم ولون وريح وشكل بخلاف الآخر مع أَنَّ تأثير الكواكب والأفلاك والطبائع بالنِّسبة إلىٰ الكلِّ واحد، وذلك يدلّ علىٰ وجود الخالق العليم.

وأَمّا أحوال المعادن فمن آياته[5] الجواهر المودعة تحت الجبال المختلفة في اللَّون

---

(١) ل: بتحركاتها.

(٢) ل: الأجرا بحالها.

(٣) ف، ل: - كان.

(٤) تمام الآية الكريمة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [فصلت: ٣٩].

(٥) ل، ص: أقسامه ؛ والكلمة في (ف) يحتمل رسمها «آياته» و«أقسامه» والأول أقرب، وأكثر انسجاماً مع السياق.

والصِّفة مع أَنَّ تأثيرالأفلاك والكواكب والطبائع بالنِّسبة إلىٰ الكلِّ واحد.

ومن آياته الحيوانات فإنها بعد اشتراكها في الجسميَّة والحيوانيَّة مختلفة في الشَّكل والهيئة والطبيعة والخلقة.

ومن آياته الآثار العلويَّة من الرَّعد والبرق والصَّاعقة والغيم والرِّياح وغير ذلك، وذلك يدلّ علىٰ وجود الصانع القديم.

الفِرقة الثَّانية: الذين يستشهدون علىٰ وجود الصَّانع بصفات الأنفس وهي كثيرة إلّا أنّا نفرض[1] الكلام في صفات لا يقدر البشر عليها مثل صيرورة النُّطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً، وهذا هو الذي ذكره المُصَنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الكتاب، وقد أشار الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلىٰ ذلك في آيات كثيرة فمنها قوله: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾ [الذاريات: ٢١]، وقال: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ١٧ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ١٨ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ١٩﴾ [عبس: ١٧ - ١٩]، وقال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ٧٧﴾ [يس: ٧٧]، وقال: ﴿أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ٣٧﴾ [القيامة: ٣٧] إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وقبل الخوض في هذا الاستدلال لا بد من تقديم مُقدِّمة، وهي أَنَّ العقلاء اختلفوا في أَنَّ النطفة[2] هل هي جسم متشابه الأجزاء في الحقيقة كما أنّها متشابهة الأجزاء في الصورة أو لم يكن؟ فالذي ذهب إليه أرسطو أنَّها جسم بسيط، والذي ذهب إليه الأطباء أنها مركبة[3].

وقد احتجّ /٥٧/ الأَطباء علىٰ صِحَّة قولهم بوجهين الأَوَّل: أَنّا نجد عند الوقاع عموم اللَّذَّة وشمولها للبدن وذلك يدلُّ علىٰ ما قلناه، والثاني: أَنّا نشاهد أعضاء المولود مشاكلة لأعضاء الوالدين في النقصان والزيادة والكيفيّة.

---

(١) ل: نعرض.

(٢) ل: الصفة.

(٣) ص: مركب.

قال أرسطو: المشاكلة تقع في النَّظَر لا في الحقيقة، أيضاً لو كان العضو متولّداً في الجزء الموجود في المنيّ لكان مقطوع الرِجل لا يتولد منه رِجل.

إِذا عرفت هذا فنقول: نحن نستدلُّ بتغيُّر المنيّ من حالٍ إلىٰ حال علىٰ وجود الصانع علىٰ القولين جميعاً، فنقول: المنيُّ إِمَّا أَن يكون جسماً متشابه الأجزاء في الحقيقة أَو لم يكن، وأَيّاً ما[1] كان يلزم أَن يكون المؤثّر فيها صانعاً حكيماً.

فإِن كان الأَوَّل وجب أَن لا تكون خِلقة الأعضاءِ وشكلها صادرة عن القوّة القائمة بالمني؛ لأنَّه جسم متشابه الأجزاء في الحقيقة فالقوّة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه، والقوّة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إِلّا فعلاً واحداً وذلك هو الكرة؛ فيلزم أَن يكون شكل الحيوان الكرة، ولـمّا لم يكن كذلك علمنا أنَّه فعل فاعل مختار.

وإن كان الثَّاني وهو أَن تكون النّطفة مركَّبة من أجزاء مختلفة فلا يخفىٰ أَنَّ كلّ مركَّب لا بد وأن تكون الأجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل؛ فنقول: لو كان المؤثر تلك القِوىٰ المركوزة في البسائط لوجب أَن يكون فعل كلّ واحد من تلك القوىٰ الكرة، وكان يجب أَن يكون الحيوان كراتٍ مضمومٌ بعضها إِلىٰ بعض، ولـمّا لم يكن كذلك علمنا أَنَّ المؤثِّر في تخليق أَبدان الحيوانات مدبِّر حكيم.

وأَمّا كيفيّة تخليق الله تعالىٰ المولودَ من النطفة فقد ذكرنا طرفاً منه في كتابنا المسمىٰ بالتَّيسير[2] الصَّغيرمن التفسير الكبير، وطرفاً آخر منه في كتاب خلاصة الإِحياء، فمن أَراد معرفة ذلك فعليه بمطالعة هذين الكتابين. فهذا هو تمام تقرير الطَّريقة الرَّابعة من الطُّرق الأَربعة المذكورة.

وهَبْ طريقة خامسة هي عند التَّحقيق عائدة إِلىٰ الطُّرق الأَربعة، وهي الاستدلال بما في العالَم من الإِحكام[3] والإتقان علىٰ علم الفاعل، والذي يدل علىٰ علم الفاعل

---

(١) ل: أَيّما.

(٢) ل: بالتفسير.

(٣) ل: الإمكان.

فهو بالدّلالة على ذاته أولى.

الفِرقة الثَّالثة من الفرق المذكورة في الآية: الذين يستشهدون به على غيره ويعرفونه به، على ما قيل: عرفت ربي بربي، وعرفت الأشياء بربي، فذلك مقام الصِّدِّيقين الذين طهّروا قلوبهم عن الأغيار وتجلّت أنفسهم بمشاهدة الملك الغفّار.. اللّهم اجعلنا منهم.

وقد حكي أَنَّ جماعة من الدهريَّة سألوا الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقالوا له: ما الدَّليل على وجود الصانع؟

فقال: ورقة الفرصاد.. طعمها وريحها ولونها وطبعها واحد، قالوا: نعم، قال: فتأكلها دود القزّ فيخرج منها الإبريسم، والنحل فيخرج منه العسل، والشاة فيخرج منها البعر، ويأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك، فمن الذي جعل هذه الأشياء مختلفة مع أَنَّ الطبع واحد؟ فاستحسنوا ذلك منه وآمنوا على يده وكانوا سبعة عشر.

وسئل أَبو حنيفة[1] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن دليل الصَّانع فقال: الوالد يريد الذكر فتكون أنثى وبالعكس، وذلك يدلّ على وجود الصانع.

وقيل لطبيب: بمَ عرفت ربك؟ قال: اهليلج مجفف يُطلِق ولعاب مائي يمسك.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: إِلَه العَالم يمْتَنع أَن يكون جسماً. وَيدل عَلَيْهِ وُجُوه:

الأول: أَنا قد دللنا على تماثل الأَجْسَام، وَإِذا ثَبت هَذَا وَجب أَن يَصح على كل وَاحِد مِنْهَا مَا صَحَّ على الآخر، فَحِينَئِذٍ يكون اخْتِصَاصه بِعِلْمِهِ وَقدرته وَوُجُوب وجوده من الجائزات، فَوَجَبَ افتقاره فِي حُصُول هَذِه الصِّفَات إِلَى فَاعل آخر، وَذَلِكَ على وَاجِب الوُجُود لذاته محَال. الثَّانِي: أَنّا قد دللنا على أَن الأَجْسَام بأَسرها محدثة، والإله يجب أَن يكون قَدِيماً أَزلياً فَيمْتَنع كَونه جسماً. الثَّالِث: أَنّه لَو كَانَ جسماً لَكَانَ مُسَاوِياً لسَائِر الأَجْسَام

---

(١) ف: وسئل عن أبي حنيفة.

فِي الجسمية فَإِن لم يُخَالِفهَا بِاعْتِبَار آخر لزم كَونه مثلاً لهَذِهِ المحدثات، وَإِن خالفها بِاعْتِبَار آخر فَمَا بِهِ المشَاركَة غير مَا بِهِ المخَالفَة فَيلْزم وُقُوع التَّرْكِيب فِي ذَاته، لَكنّا قد بَيّنّا أَن وُقُوع التَّرْكِيب فِي ذَات وَاجِب الوُجُود محَال. الرَّابِع وَهُوَ أَنه لَو قَامَ بجملة الأَجْزَاء علم وَاحِد وقدرة وَاحِدَة لزم قيام العرض الوَاحِد بالمحال الكَثِيرَة وَهُوَ محَال، وَإِن قَامَ بِكُل وَاحِد مِنْهَا علم على حِدة وقدرة على حِدة لزم القَوْل بِتَعَدُّد الآلهَة.

(الشرح) لـمّا فرغ من إثبات العلم بالصانع شرع الآن في البحث عن صفاته، واعلم /٥٨/ أنّ صفاته تنقسم إلىٰ سلبية وإلىٰ ثبوتية، أمّا السلبية فهي مثل ما يجب تنزيهه عنه من الجسمية والتحيز والحلول وغير ذلك، وأمّا الثبوتية فهي مثل ما يجب اتصافه به من صفات الكمال كالعلم والقدرة ونحوهما.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّما بدأ بتنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن النقائص؛ لكون ذلك أقرب إلىٰ الأفهام.

واعلم أنّ النزاع في هذه المسألة مع المجسّمة، وقد احتج أصحابنا علىٰ وجوب تنزيه الله تعالىٰ عن كونه جسماً بوجوه ذكرها المصنّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ في الكتاب[1]:

الأوّل: أنّا قد بيّنا تماثل الأجسام، وأنّ كلّ ما يصحّ علىٰ أحد المتساويين وجب أن يصحّ علىٰ الآخر، فنقول: الباري لو كان جسماً لكان اتصافه بالقدم والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات إمّا أن يكون واجباً أو جائزاً، فإن كان واجباً لزم اتصاف جملة الأجسام بتلك الصفات ضرورة استواء المتماثلين في كلّ الصفات وهو محال، وإن كان جائزاً افتقر في اتصافه بها إلىٰ مخصص وهو محال؛ لأنّ ذلك المُخَصِّص إمّا هو أو غيره، والأوّل محال؛ لأنّ شرط كون الشيء مُخَصِّصاً كونه عالماً قادراً حيّاً، فلو كان الفاعل لعالميّته وقادريّته وحياته هو لزم اتصافه بهذه الصفات قبل اتصافه بها، ثمّ الكلام فيها

(١) راجع: الأربعين ص١٠٤، غاية المرام ص١٥٧، الاقتصاد في الاعتقاد ١٠٩، الحواشي البهيّة ٩٥، شرح المواقف ٨/ ١٩، شرح المقاصد ٢/ ٦٥، تبصرة الأدلة ١/ ٢٧٢.

كالكلام في الأَوَّل ويلزم التسلسل[1]، وإن كان غيره فذلك الغير يمتنع أن يكون من أفعاله وإلّا لزم الدور، وإن لم يكن من أفعاله كان هو محتاجاً في كونه عالماً قادراً حيّاً إلىٰ فاعل يجعله موصوفاً بهذه الصفات فلا يكون هو إلهاً بل الإله ذلك الفاعل علىٰ الحقيقة، ثم ذلك الفاعل إن كان جسماً عادت المحالات، وإن لم يكن جسماً فالإله ليس بجسم.

الثاني: أَنَّ كلّ جسم محدَث علىٰ ما مرّ، ولا شيء من المحدَث بإله علىٰ ما مرّ، ينتج أنّه لا شيء من الجسم بإله، فيصحّ عكسه وهو: أنّه لا شيء من الإله بجسم وهو المطلوب.

الثَّالث: لو كان جسماً لكان مساوياً لسائر الأَجسام في الجسميّة لما مرّ من بيان تماثل الأَجسام، فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً فيلزم إمّا قدمها أَو حدوثه وهما محالان، وإن خالفها من وجه آخر فما به المخالفة إمّا أَن يكون أَمراً ثبوتيّاً ذاتيّاً أَو أَمراً خارجيّاً، فإن كان الأَوَّل لزم التركيب وهو محال علىٰ ما مرّ في خواصّ واجب الوجود، وإن كان الثَّاني فذلك الأَمر إن كان وصفاً ثبوتيّاً عاد البحث المذكور في اتصافه بذلك الوصف من سائر الذوات، وإن كان أَمراً سلبيّاً يلزم أَن يكون كلّ جسم موصوفاً بحقيقة الباري تعالىٰ غير أَنّه يمتاز عن سائر الأَجسام بوصف سلبيّ.. تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

الرَّابع: لو كان الباري تعالىٰ جسماً لزم أَحد الأُمور الثلاثة: وهو إمّا الجهل والعجز في حقّه، أَو قيام المعنىٰ الواحد بالمحالّ الكثيرة، أَو تعدّد الآلهة، والأُمور بأَسرها باطلة، فيمتنع كونه جسماً.

بيان الأَوَّل أَنّ[2] علىٰ تقدير كونه جسماً فلا يخلو إمّا أَن[3] لا يكون عالماً قادراً أَو يكون موصوفاً بهما أَو بأَحدهما، فإن كان الأَوَّل لزم الجهل والعجز في حقّه وهو أَحد

---

(١) هذا فيما إذا كانت الصفات التي نفرض أنّها مخصِّصة ليست عين المخصَّصة، ولو كانت عينها للزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه وهو محال.

(٢) ل: - أن.

(٣) ص: - أن.

الأُمور، وإن كان عالماً أو[1] قادراً فلا يخلو إمَّا أن يقوم بجملة أجزائه علم واحد أو قدرة واحدة أو يقوم بكل واحد من تلك الأَجزاء علم أو قدرة، فإن كان الأوَّل لزم قيام المعنىٰ الواحد بالمحالّ الكثيرة وهو أَحد الأُمور، وإن كان الثَّاني لزم القول / ٥٩/ بتعدد الآلهة وهو أَيضاً أَحد الأُمور.

وأَمّا استحالة هذه الأُمور: أَمَّا الأَوَّل فظاهر الاستحالة، علىٰ أَنَّه سيجيء في مسألتي العلم والقدرة بيان استحالته، وأَمّا الثَّاني والثالث فقد سبقت الإِشارة في الكتاب إلىٰ بطلانهما، فهذا غاية تقرير الوجوه المذكورة في الكتاب الدالّة علىٰ نفي الجسميّة عنه.

وأَمّا المجسّمة فقد تمسّكوا[2] بآيات مشعرة بالجسميّة، فمنها قوله تعالىٰ: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤]، وقوله: ﴿ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١]، وقوله: ﴿ يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: ٥٦].

والجواب: ما ذكرناه من الأَدلّة العقليّة الدالّة علىٰ امتناع الجسميّة راجح علىٰ ما ذكروه، وتقريره هو أَنَّ أدلّة العقل إِمَّا أَن تكون محتملة للخطأ أَو لا تكون، فإن كان الأَوَّل لزم من تطرّق احتمال الخطأ إِليها تطرق احتمال الخطأ إلىٰ الكتاب والسنّة؛ لأَنّه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة إلّا بالعقل، والقدح في الأَصل متضمّن للقدح في الفرع. وإن كان الثَّاني فنقول: حمل الكلام علىٰ المجاز محتمل، وحمل الأَدلّة العقليّة علىٰ غير مدلولاتها غير محتمل، فإذا تعارضا كان التصرّف في المحتمل أَولىٰ من التصرّف في غير المحتمل.

وأما تفصيل القول في تأويل الآيات فمذكور في المنتخب من التفسير الكبير، فليطالع الطالب منه.

---

(١) ل: - أو.

(٢) ل: فقد أثبتوها.

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة: فِي امْتنَاع كَونه جوهراً.

اعلم أَنّ المُرَاد من الجَوْهَر إمّا المتحيز الَّذِي لَا يَنْقَسِم، أَو المُرَاد مِنْهُ كَونه غَنِياً عَن المحل، وَالْأول بَاطِل لوَجْهَيْنِ: أَحدهمَا أَنّ الدَّلِيل الَّذِي ذَكرْنَاهُ فِي حُدُوث الأَجْسَام قَائِم بِعَيْنِه فِي جَمِيع المتحيزات، فعلى هَذَا.. كل جَوْهَر مُحدث، وَالله تَعَالَى لَيْسَ بمحدث، فَيمْتَنع كَون الإِلَه جوهراً. الثَّانِي: أَنّ القَائِلين بِنَفْي الجَوْهَر الفَرد قَالُوا كل متحيز فَإِنَّ يَمِينه غير يَسَاره، وكل مَا كَانَ كَذَلِك فَهُوَ منقسم، وَلَا شَيْء من المنقسم بِوَاجِب لذاته، وَأَمّا إن كَانَ المُرَاد بالجوهر كَونه غَنِياً عَن المحل فَهَذَا المَعْنى حق والنزاع لَيْسَ إِلَّا فِي اللَّفْظ.

(الشرح) اعلم أَنَّ الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيّز الذي لا ينقسم، وفي اصطلاح الحكماء عبارة عن الموجود الذي يكون غنيّاً عن الموضوع. وقد يطلق الجوهر على القابل للصفات، وعلى ما يكون مورداً للصّفات المتعاقبة.

إِذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس بجوهر بالمعنى الأَوَّل عند جمهور العقلاء[1]، لنا فيه وجوه:

الأَول[2]: أَنَّه لو كان الباري جوهراً متحيّزاً لكان محدثاً بالدَّليل الذي سبق ذكره في حدوث الجسم، والله ليس بمحدَث فلا يكون جوهراً متحيّزاً.

الثاني: أَنَّ كلّ متحيّز فهو منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد، وبيانه هو أَنَّ كلّ متحيّز يُفرض فإِنَّ جانب يمينه لا بد وأَن يكون غير جانب يساره فيكون منقسماً، ولا شيء من المنقسم بواجب لذاته، فلا شيء من الواجب لذاته بمنقسم.

وإِن شئت قلت: لو كان الله تعالى متحيّزاً فإِمَّا أَن يكون محتملاً للقسمة أَو لا يكون، والثاني يقتضي أَن يكون الله تعالى وتقدّس أحقر[3] الأَشياء؛ تعالى الله عن ذلك

---

(١) الحواشي البهيّة ٩٦، شرح المواقف ٨/ ٢٦، تبصرة الأدلة ١/ ١٦٤.

(٢) ف، ل: [الحجة الأولى .. الحجة الثانية]؛ والمثبت من (ص).

(٣) كذا في الأصول الخطية، وهي بمعنى أصغر حجما بحسب فرض الكلام، مع أن الأولى أن ينزه المقام عن =

علوّاً كبيراً، والأوّل[1] يقتضي التركيب في ذاته وهو محال.

فإن قلت: التركيب واقع في ذاته سواء قلنا: إنّه متحيّز أو لم نقل بذلك! وبيانه هو أنّ صفات الله تعالىٰ ثبوتيّة زائدة علىٰ ذاته، والإله عبارة عن مجموع الذّات والصّفات فتكون حقيقته[2] مركبة من أمور كثيرة، ولأنّ الوحدة صفة للواحد فتكون زائدة عليه[3]. وإذا كانت حقيقة الحقّ واحدة فهناك أُمور ثلاثة: تلك الحقيقة وتلك الواحديّة وموصوفيّة تلك الحقيقة بتلك الواحديّة، فعُلِم أنّه متىٰ كان الباري تعالىٰ واحداً كان مركباً.

والجواب عن الأوّل: أنّه تعالىٰ موصوف بالصّفات، لكن لا يخفىٰ أنّ المجموع مفتقر في تحققه إلىٰ تحقق هذه الأُمور، إلّا أنّ الذات واحدة قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم إنّها بعد وجودها بعدية/ ٦٠/ بالرتبة تستلزم تلك الصفات، وهذا مما لا امتناع فيه.

وعن الثّاني: أنّ ما ذكرته حقّ، لكن فرق بين النَّظَر إليه من حيث إنّه هو وبين النَّظَر إليه من حيث إنّه محكوم عليه بأنّه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث إنّه هو من غير أن تخبر عنه بشيء فهناك لا يتصوّر التركيب، بل يحق الوصول إلىٰ ميادين عالم التوحيد ولا يمكن التعبير عن ذلك إلّا بقولنا: «هو»، فلذلك عظم وقع[4] هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد[5].

= ذكر هذه الكلمة والبحث عن غيرها، والبحث العقلي أو الجدلي ليس مسوغاً لمثل ذلك، بل يجب استحضار الهيبة الجلالية في جميع الموضوعات العلمية، والله تعالىٰ أجلّ وأعلم.

(١) الأصول الخطية: والثالث؛ وهو سهو واضح.

(٢) ل، ص: حقيقة.

(٣) ص: – عليه.

(٤) ل: وقوع.

(٥) انظر مفاتيح الغيب للإمام عند تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ۝﴾ [البقرة: ١٦٣].

الثَّالث: لو كان جوهراً بالمعنى الأَوَّل لكان حاصلاً في حيّز معين وحينئذٍ إمَّا أن يصحّ عليه الحركة منه أو لا يصحّ، فإن لم يصحّ يلزم أن يكون كالزّمِن المقعد العاجز وذلك نقص، وإن صحّ عليه الحركة فلا يكون خالياً عن الحركة والسّكون وهما محدثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وأيضاً فإمّا أن يمكن نفوذ[1] غيره في حيّزه المعيّن أو لا يمكن، فإن كان الأَوَّل كان كالهواء اللَّطيف فحينئذٍ يكون قابلاً للتمزيق، وإن كان الثَّاني كان صلباً كالحجر، وقد أجمع المسلمون على أَنَّ إثبات كلّ واحدة من هاتين الصفتين في حق الله تعالى كفر.

وأمّا الجوهر بالمعنى الثَّاني والثَّالث وهو كونه غنيّاً عن الموضوع وقابلاً للصِّفات فهو حق، والله تعالى جوهر بهذا المعنى، لكنه لا يصحّ إطلاق لفظ الجوهر عليه لِما فيه من سوء الأَدب.

وأمّا المعنى الرَّابع وهو كونه مورداً للصِّفات المتعاقبة فهو عندنا وعند الفلاسفة محال، وجوّز ذلك الكراميَّة والحنابلة، وهذا البحث عند التحقيق يرجع إلى البحث عن كونه تعالى محلًّا للحوادث أو ليس بمحلّ لها، وسيأتي الكلام فيه.

***

(المتن) المَسْأَلَة الخَامِسَة: فِي امْتنَاع كَونه فِي المَكَان. وَيدل عَلَيْهِ وُجُوه:

الأَول: إن كل مَا كَانَ مُخْتَصاً بِالمكَانِ فَإِن كَانَ بِحَيْثُ يتَمَيَّز فِيهِ جَانب عَن جَانب فَهُوَ مركب وَقد أبطلناه، وَإِن لم يكن كَذَلِك كَانَ كالجوهر الفَرد والنقطة الَّتِي لَا تقبل القِسْمَة، وَقد أطبق العُقَلَاء على تَنْزِيه الله تَعَالَى عَن هَذِه الصّفة.

الثَّانِي: أنه لَو كَانَ فِي الحيز لَكَانَ إِمَّا أَن يكون متناهياً من كل الجوانب أَو غير متناه من كل الجوانب أَو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البَعْض، وَالْأول بَاطِل وَإِلَّا لَكَانَ اخْتِصَاصه بذلك المِقْدَار المتناهي من كل الجوانب دون الزَّائِد والناقص مُحْتَاجاً إِلَى مُخَصص،

---

(١) ل: قعود.

وَذَلِكَ يُوجب الحدُوث، وَالثَّانِي بَاطِل لِأَنَّ كل بُعد فَإِنَّهُ يقبل الزِّيَادَة وَالنُّقْصَان، وكل مَا كَانَ كَذَلِك فَهُوَ متناه، وَلِأَنَّ على هَذَا التَّقْدِير يكون مركباً لِأَنَ البُعد الممتد إِلَى غير النِّهَايَة يفْرض فِيهِ النقط الكَثِيرَة، وَلِأَنَ على هَذَا التَّقْدِير تكون المحدثات مختلطة بِذَاتِهِ، وَالثَّالِث بَاطِل لِأَنَ القَوْل بالبعد الَّذِي لَا نِهَايَة لَهُ محَال بِالدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، سَوَاء كَانَ من كل الجوانب أَو من بَعْضهَا، وَلِأَن الجَانِب المتناهي غير مَا هُوَ غير متناه فَيلْزم وُقُوع التَّرْكِيب.

وَالْوَجْه الثَّالِث: أَنّ العَالم كرة فَلَو حصل فَوق أحد الجوانب لصار أَسْفَل بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَقوام آخَرين، وَلَو أَحَاط بِجَمِيع الجوانب صَار معنى هَذَا الكَلَام أَنّ إِلَه العَالم فلك من الأفلاك المحيطة بِالْأَرْضِ وَذَلِكَ لَا يَقُوله مُسلم.

وَأما الظَّوَاهِر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فَالجَوَاب الكُلِّي عَنْهَا أَن القواطع العَقْلِيَّة دلّت على امْتنَاع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بِحُصُول هَذَا المَعْنى، وَالْجمع بَين تصديقهما محَال وَإِلَّا لزم اجْتِمَاع النقيضين، وَالْجمع بَين تكذيبهما محَال وَإِلَّا لزم الخلُو عَن النقيضين، وَالْقَوْل بترجيح الظَّوَاهِر النقلية على القواطع العَقْلِيَّة محَال؛ لِأَن النَّقْل فرع على العقل، فالقدح فِي الأَصْل لتصحيح الفَرْع يُوجب القدح فِي الأَصْل وَالْفرع مَعاً وَهُوَ بَاطِل، فَلم يبْق إِلَّا الإِقْرَار بِمُقْتَضى الدَّلَائِل العَقْلِيَّة القطعية وَحمل الظَّوَاهِر النقلية إِمَّا على التَّأْوِيل وَإِمَّا على تَفْوِيض علمهَا إِلَى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَهُوَ الحق[1].

(الشرح) اعلم أنّا قبل الخوض في تقرير الوجوه المذكورة نبحث في أَنَّ ما لا يكون جسماً هل يعقل حصوله في المكان أم لا، فإن لم يعقل كانت الدّلالة على نفي الجسميّة كافية في الدّلالة على نفي الجهة والمكان، وإن عقل ذلك لا تكون الدلالة على نفي الجسميّة كافية، إلّا أَنَّ من الناس من يثبت لله تعالى المكان وينفي كونه جسماً كما صار إليه بعض الكراميَّة، وزعم أَنَّ ما لا يكون جسماً يعقل حصوله في الجهة، قالوا: نعلم بالضَّرورة اختصاص الألوان بالجهات المخصوصة[2] مثل اللّون القائم بأعلى الجدار

(١) راجع: المحصّل ص٢٦٢، شرح المواقف ٨/ ١٩، شرح العقائد النسفية ص٩٨، الأربعين ص١٠٦، الاقتصاد في الاعتقاد ص١١١.

(٢) ل: موجودة.

واللَّون القائم بأسفله، ثم قالوا: ولا يضرّنا في ذلك ما يقال أنَّ حصول الألوان في الجهات إنما كان بطريق التبعيّة لمحالها؛ لأنَّا نقول: الحصول في الجهة أعمّ من الحصول في الجهة على سبيل الاستقلال أو التبعيّة، ثم إنَّه لا يلزم من نفي الجسميَّة عنه المقتضية للحصول في الجهة على سبيل الاستقلال نفي اختصاصه بالجهة التي هو أعمّ، فلذلك لا بد من الدّلالة على نفي كونه في الجهة والمكان.

وقد احتجَّ أصحابنا على بيان امتناع كونه في المكان بوجوه، ذكر في الكتاب ثلاثة منها:

أمَّا الوجه الأوَّل: فهو أنَّ كلّ ما كان حاصلاً في المكان لا يخلو إمّا أن يتميز أحد جانبيه عن الجانب الآخر[1] أو لا يتميز؛ فإن كان يتميّز أحد جانبيه عن الآخر يكون مركَّباً، فلو كان الله تعالى كذلك لزم التَّركيب على ذاته وقد مرّ استحالته، وأمّا إن لم يتميّز أحد جانبيه عن الآخر يكون في غاية الصِّغَر والحقارة كالنقطة وكالجوهر الفرد، وقد اتَّفق العقلاء على وجوب تنزيه الله تعالى عن ذلك. / ٦١/

الثَّاني: أنَّه تعالى لو كان في الحيِّز لكان إمَّا أن يكون متناهياً من جميع الجوانب أو يكون غير متناه من جميع الجوانب، أو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض[2]، والأقسام بأسرها باطلة فوجب القول بامتناع حصوله في المكان.

أمَّا القسم الأوَّل فمحال؛ لأنَّ كلّ ما كان متناهياً من كلّ الجوانب فإنّه لا يمتنع في العقل فرض وجوده أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه، والعلم بجواز ذلك من الضَّروريَّات، وإذا استوت المقادير الثلاثة في الحصول استحال رجحان ذلك القدر على ما هو أزيد منه أو أنقص منه إلّا بتخصيص فاعل مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو مُحدَث ضرورة كونه مسبوقاً بالقصد والاختيار، فلو كان الله تعالى متناهياً من كلّ الجوانب لزم كونه مُحدَثاً وهو محال.

---

(١) ل: على الآخر.

(٢) ل: من البعض دون البعض.

وأمّا القسم الثَّاني: وهو كونه غير متناهٍ من كلّ الجوانب فهو أيضاً محال لوجوه:

الأَوَّل: أَنَّ كلّ بُعد فإنّه قابل للزّيادة والنقصان بدليل التطبيق، ويلزم من ذلك أن يكون متناهياً.

الثَّاني: أنّه يلزم كونه تعالىٰ مركّباً؛ لأَنَّ البُعد الممتد لا إلىٰ نهاية يمكن أن تفرض فيه أجزاء كثيرة.

الثَّالث: أنّه يلزم أن تكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأمّا القسم الثَّالث: وهو كونه متناهياً من بعض الجوانب دون البعض فهو محال أيضاً لوجهين:

أمّا أولاً: فلأَنَّ بعض المحالات اللّازمة علىٰ تقدير كونه غير متناه من كلّ الجوانب لازم علىٰ تقدير كونه متناهياً من بعض الجوانب دون البعض.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الجانب الذي هو متناهٍ غير الذي هو غير متناه؛ فيلزم التركيب لا محالة في ذاته وهو محال.

الوجه الثَّالث: هو أَنَّ العالم كرة؛ وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون الله تعالىٰ في جهة.

أمّا الأَوَّل فتقريره أنّه إذا حصل خسوف قمري فإذا سألنا سكان أقصىٰ المشرق عن ابتدائه قالوا: إنّه حصل في أَوّل الليل، وإذا سألنا سكان أقصىٰ المغرب قالوا: إنّه حصل في آخر الليل، فعلمنا أنَّ أَوّل الليل في أقصىٰ المشرق هو بعينه آخر الليل في أقصىٰ المغرب، وذلك يوجب كون الأرض كرة، وهذا هو المعنيّ من كون العالم كرة في هذا المقام. وأمّا كريّة الأفلاك والعناصر فلا نحتاج إلىٰ بيانه هنا.

بيان الثَّاني هو أَنَّ الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلىٰ سكان المشرق هي تحت بالنسبة إلىٰ سكّان أهل المغرب وبالعكس، إذا ثبت هذا فنقول: إمّا أن يكون فوقاً بالنسبة إلىٰ من كان في المشرق والمغرب أو يكون فوقاً بالنسبة إلىٰ أحدهما، والأوّل يقتضي أن يكون فلكاً محيطاً بكليّة الأرض تعالىٰ الله عنه، والثاني يقتضي أن

يكون تحتاً بالنسبة إلىٰ الآخرين؛ وذلك محال بالاتِّفاق بيننا وبين الخصوم.

فهذا تقرير الوجوه المذكورة في الكتاب، ولنذكر وجوهاً أُخَر:

الأَوَّل: لو كان في المكان فإمَّا أن يكون ظلمانياً كثيفاً وهو باطل بالاتفاق أو نورانياً لطيفاً وحينئذٍ لا يمتنع نفوذ غيره فيه فيكون جارياً مجرىٰ الرياح وهو محال.

الثَّاني: لو كان في المكان لكان جانبه الذي يلي المكان غير الذي لا يليه فيكون مركَّباً.

الثَّالث: لو كان في المكان لزم إمَّا حدوثه أو قِدَم المكان وهما محالان / ٦٢/ .

الرَّابع: لو كان الباري علىٰ العرش فإمّا أن يكون مماسّاً للعرش أو مبايناً له، والأول باطل؛ لأنّ الطَّرف الأسفل مماسٌّ للعرش فهل يبقىٰ فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماسّ العرش أو لم يبق، والأول يلزم منه التركيب، والثاني يلزم منه أن يكون سطحاً رقيقاً لا ثخن له أصلاً؛ فإن حصل له امتداد في الجهات أعني اليمين والشمال والخلف والقُدَّام كان مركباً، وإن لم يحصل له ذلك كان جزءاً لا يتجزّأ، وذلك لا يقوله عاقل.

وإن كان مبايناً للعرش فإمّا أن يكون بينه وبين العالم بُعد متناهٍ أو بُعد غير متناهٍ، والأَوَّل محال؛ لأَنَّ علىٰ هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالَم من حيّزه إلىٰ الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالىٰ إلىٰ أن يصير العالم مماسّاً له وحينئذٍ يعود المحال المذكور في القسم الأَوَّل. والثَّاني باطل أيضاً لأنَّه تعالىٰ لـمّا كان مبايناً للعالم بينونة غير متناهية كانت البينونة بينه تعالىٰ وبين غيره محدودة بطرفين، وهما ذات الله تعالىٰ وذات العالم، فيكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، وهو محال.

الخامس: الدلائل السَّمعيَّة، وهي كثيرة، فمنها قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] فوصفه بكونه أحداً، والأحد مبالغةٌ في كونه واحداً، والذي يمتلئ منه العرش يكون مركباً لا واحداً.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، فلو كان إله العالم في العرش لكان حامل العرش حاملاً للإله فوجب أن يكون الإله محمولَ حاملٍ ومحفوظَ حافظٍ وذلك لا يقوله مسلم.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ ﴾ [محمد: ٣٨] حكم بكونه غنيّاً علىٰ الإطلاق، وذلك يوجب كونه غنياً عن الجهة[1].

ومنها أنَّه تعالىٰ حكىٰ عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس لكونها آفلة غاربة، فلو كان الإله جسماً لكان آفلاً ومنتقلاً من الحركة إلىٰ السّكون وبالعكس فلا يمكنه الاعتراف بإلهيَّتِه.

وأمّا المثبتون للجهة فقد احتجُّوا بوجهين:

أَحدهما: أَنَّ كلّ موجودين فلا بد وأَن يكون أَحدهما سارياً في الآخر كالعرض الساري في الجوهر أَو يكون مبايناً منه بالجهة، والعلم بذلك ضروري.

الثَّاني: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، ولأَنَّ رفع الأَيدي إلىٰ السماء عند الدعاء يدلّ علىٰ صِحَّة قولنا.

الجواب عن الأَوَّل أَنَّ القسمة العقلية تقتضي انقسام الموجودات إلىٰ ثلاثة أقسام؛ وذلك لأَنَّ كلّ موجودَين فإمَّا أَن يكون أَحدهما سارياً في الآخر أَو مبايناً عنه بالحيز أَو لا سارياً فيه ولا مبايناً، فما الدَّليل علىٰ انتفاء القسم الثَّالث، ودعوىٰ الضرورة علىٰ انتفائه لا تستقيم لاتفاق جمهور العقلاء علىٰ حصول هذا القسم.

وأَمّا التمسّك بالظواهر فالجواب الكلِّي عنه ما أشار المصَنِّف إليه في الكتاب وهو ظاهرٌ غنيٌّ عن الشَّرح، فالحاصل أنَّه لا بد من تفويض العلم بالظواهر إلىٰ الله تعالىٰ وهو الحق أَو الاشتغال بالتأويل:

أمّا الآية الأولىٰ فتأويلها من وجهين:

أَحدهما: أَنَّ المراد من العرش السرير الذي يجلس عليه الملوك، والعرش ههنا كناية عن المُلْك، يُقال: فلان ثُلَّ عرشه أي انتقض[2] ملكه، وإذا استقام ملكه يُقال: / ٦٣/

---

(١) ل: عن الجملة.

(٢) الأصول الخطية: انتقص؛ والمثبت من المحقق لجريانه في كتب العلماء، وهو محتمل باعتبار رسم الكلمة.

استوىٰ علىٰ عرشه أي استقر علىٰ سرير ملكه، والله تعالىٰ دلّ علىٰ ذاته وصفاته وأفعاله عبادَه علىٰ الوجه الذي ألِفوه من ملوكهم ليستقرَّ في قلوبهم عظمته؛ إلّا أنَّ ذلك مشروط بنفي التشبيه، فإذا قال الله تعالىٰ[1]: إنَّه عالم فهموا منه أنَّه لا يخفىٰ عنه شيء، ثم علموا بعقولهم أنَّه لم يُحصِّل علمَه بفكر ورويّة. وإذا قال: قادر، علموا أنّه متمكِّن من إيجاد الممكنات، ثم علموا بعقولهم أنَّه غنيٌّ عن آلة وسبق مادة ومدّة، وهكذا القول في كلّ صفاته.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّه تعالىٰ أخبر في الآية المذكورة أنَّه بعد تدبير المخلوقات وخلق السماوات والأرض استوىٰ علىٰ عرش الجلال والملك.

والتأويل الثَّاني: هو أنَّ المراد من قوله استوىٰ أي استولىٰ؛ فيمكن تفسير العرش بالملك والاستواء بالاستعلاء في نفاذ قدرته في ترتيب المُلك والملكوت، وبمثل هذا خرج الجواب عن الآية الثّانية.

وأمّا رفع الأيدي في الدعاء إلىٰ السماء فنقول: كما أنَّ وضع الجبهة علىٰ الأرض لا يدلّ علىٰ كونه تعالىٰ في الأرض؛ فكذلك رفع الأيدي إلىٰ فوق لا يدلّ علىٰ أنَّه تعالىٰ في جهة الفوق.

***

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: فِي أَنّ الحلُول على الله تعالى محَال.

وَالدَّلِيل عَلَيْهِ: أَنَّ المَعْقُول من حُلُول الشَّيْء فِي غَيره كَون هَذَا الحالّ تبعاً لذَلِك المحل فِي أَمر من الأُمُور، وواجب الوُجُود لذاته يمْتَنع أَن يكون تبعاً لغيره، فَوَجَبَ أَن يمْتَنع عَلَيْهِ الحلُول، وَإِن كَانَ المُرَاد بالحلول شَيْئاً سوى مَا ذَكَرْنَاهُ فَلَا بُد من إِفَادَة تصَوّره حَتَّى نَنْظُر فِيهِ، أَنه هَل يَصح إِثْبَاته فِي حق الله تَعَالَى أَم لَا[2].

(الشرح) اعلم أنَّ النصارىٰ مختلفون في هذه المسألة، ونحن نشير إلىٰ مذاهبهم فنقول: اتفقت كلمتهم علىٰ أنَّ الباري تعالىٰ هو جوهر ثالث ثلاثة، وعنوا بكونه جوهراً أنَّه أصل الأقانيم، وهي ثلاثة :الوجود والحياة والعلم، ويعبرون عن الوجود

---

(١) ف، ل : – الله تعالىٰ.

(٢) راجع: المحصّل ص٢٦٠، الأربعين ص ١١٦، شرح المواقف ٨/ ٢٨.

بالأَب، وعن العلم بالكلمة والابن، وعن الحياة بروح القدس، ولا يعنون بالكلمة الكلام؛ فإنّه مخلوق عندهم. وزعموا أَنَّ اسم الإِله يتناول هذه الأَقانيم أَيضاً كما أَنَّ اسم الشمس يتناول القرص والشّعاع والحرارة، والأَقانيم عندهم ليست موجودة بأَنفسها بل هي في حكم الأَحوال عند مثبتيها[1].

إِذا عرفت هذا فاعلم أنّه ما نُقل صريحاً عن النصارىٰ اتحاد ذات الله بشيء من مخلوقاته أَو حلوله فيه، وإِنَّما ذهب إليه بعض الملاحدة من الصوفيَّة لعنهم الله تعالىٰ[2]، إِلّا أَنَّهم أَطلقوا القول بأَنَّ أقنوم الكلمة اتحدت بالمسيح وتدرّعت بالناسوت منه، ثم اختلفوا في تدرّع اللاهوت بالناسوت، فمنهم من قال: إِنَّ الكلمة مازجت بجسده، ومنهم من قال: صارت الكلمة القديمة بهذا الاتحاد لحماً ودماً، وقال بعضهم: لا نقول عيسىٰ ابن الله حقيقة، بل نقول: إِنّه ابنه علىٰ سبيل الإِضافة المقتضية للتّشريف كما يقال: إبراهيم خليلُ الله، ومنهم من قال: حلّت الكلمةُ بذات عيسىٰ حلولَ الرُّوحِ في البدن، ومنهم من قال: حلّت به مثل ما تنطبع الصورة في المرآة، ومنهم من قال: حلّت الكلمة فيه بمعنىٰ أَنَّ نور الحق أشرق علىٰ جسده.

إِذا عرفت تفصيل مذاهبهم فاعلم أَنَّ العلماء احتجوا علىٰ إبطال الحلول بوجهين من الكلام:

الأَوّل ما ذكره في الكتاب، وبيانه أَن نقول: المعقول من حلول شيء في شيء آخر كون الحالّ تبعاً لوجود المحل فيه سواء كان في الحصول في الحيّز أَو في مجرّد الوجود.

إِذا عرفت هذا فنقول: إِمَّا أَن يراد من الحلول في حق الله تعالىٰ هذا المعنىٰ أَو شيء آخر؛ فإِن أريد به ذلك المعنىٰ فهو ظاهر الاستحالة في حقه؛ لأَنَّ ما عداه من الموجودات مخلوقة له فهي فرع وتبع لوجوده فلو كان وجوده تبعاً لشيء آخر[3] لزم

(١) العبارة في الأصول الخطية هكذا: بل هي الجوهر في حكم الأَحوال عند مثبتيها.

(٢) ص: – لعنهم الله تعالىٰ.

(٣) ص: لشيء سواه.

الدَّور، وإن أُريد به معنىٰ آخر فلا بدّ من إفادة تصوره لننظر فيه أنّه هل يصح إثباته في حق الله تعالىٰ أم لا.

الثاني: أنّه لو حلَّ في شيء لحلّ إمَّا مع احتياجه إلىٰ ذلك المحلّ وهو ظاهرُ البطلان أو لا مع احتياجه إلىٰ ذلك المحلّ[1] وهو محال أيضاً لأنَّ الغنيَّ بذاته عن المحلّ يستحيلُ حلوله فيه، والعلم به ضروري.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: فِي أَنه يَسْتَحِيل قيام الحوَادِث بِذَات الله تَعَالَى خلافاً للكرامية.

وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ كل مَا كَانَ قَابلاً للحوادث فَإِنَّهُ يمتنع خلوه عَن الحوَادِث، وكل مَا يمْتَنع خلوه عَن الحوَادِث فَهُوَ حَادث، ينْتج أَنّ كل مَا كَانَ قَابلاً للحوادث فَإِنَّهُ يكون حَادِثاً.

وَعند هَذَا نقُول: الأَجْسَام قَابِلَة للحوادث، فَيجب كَونهَا حَادِثَة. ونقول أَيْضاً: إِنّه تَعَالَى يمْتَنع أَن يكون حَادِثاً فَوَجَبَ أَن يمْتَنع كَونه قَابلاً للحوادث.

وَالحاصِل أَنَّ الجمع بَين قَبُول الحوَادِث وَبَين القدَم محَال، فلنذكر مَا يدل على صِحَة مُقدمَات هَذَا الدَّلِيل، فَنَقُول: الَّذِي يدلّ على أَنَّ كل مَا كَانَ قَابلاً للحوادث فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو عَن الحوَادِث هُوَ أَنَّ كَون الشَّيْء ممكن الاتصاف بالمحدثات مَشْرُوط بِإِمْكَان وجود المحدث؛ لِأَنَّ كَون الشَّيْء مَوْصُوفاً بِالصّفةِ المعينَة فرع عَلى تحقق تِلْكَ الصّفة، فَكَذَلِك إِمْكَان الاتصاف بتلك الصفة فرع على إِمْكَان تِلْكَ الصّفة، لَكِنّ الحادِث يمْتَنع كونه أَزلياً، فإمكان الاتصاف بِالصّفةِ الحادِثَة يمْتَنع كَونه أَزلياً بل يكون حَادِثاً.

إذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: كل شَيْء يَصح عَلَيْهِ قبُول الحوَادِث فَتلك الصِّحَّة يلْزم أَن تكون من لَوَازِم ذَاته؛ إِذْ لَو لم تكن كَذَلِك لكَانَتْ من عوارض تِلْكَ الذَّات فَتكون تِلْكَ الذَّات قَابِلَة لتِلْك القابلية، فقبول تِلْكَ القابلية إِن كَانَت من اللوازم فَهُوَ المَقْصُود، وَإِن

---

(١) ص: إليه.

كَانَت من العَوَارِض عَاد الكَلَام فِيهِ وَلزِمَ التسلسل، وَهُوَ محَال.

فَثَبت أَنَّ قابلية الصِّفَات الحادِثَة يجب كَونهَا حَادِثَة، وَثَبت أَنَّهَا من لَوَازِم تِلْكَ الذَّات القابلة، فَيحصل من هَاتين المقدمتين أَنَّ كل مَا كَانَ قَابلاً للحوادث فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو عَن الحوَادِث، وكل مَا لَا يَخْلُو عَن الحوَادِث فَهُوَ حَادث بالدلائل المَشْهُورَة فثبت أَنَّ كلّ ما يقبل الحوادث فهو حادث.

ثمَّ عِنْد هَذَا نقُول: الأَجْسَام قَابِلَة للحوادث -أَعنِي الأَلوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والنور والظلمة- فَهِيَ حَادِثَة، ونقول: لَكِن البَارِي تَعَالَى يمْتَنع كَونه حَادِثاً، فَيمْتَنع كَونه محلاً للحوادث[1].

(الشرح) اعلم أَنَّ من النَّاسِ من زَعم أَنَّه قال بهذا المذهب جملة الفِرَق من حيث المعنى وإن لم يقولوا باللِّسان فقال:

أمَّا الكرَّاميَّة فمخالفتهم ظاهرة. وأمّا المعتزلة فقد ذهبوا إلىٰ أنَّه تعالىٰ مُريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وكارهٍ للمعاصي بكراهيَّةٍ حادثةٍ لا في محل، وزعموا أَيضاً أنَّه يتجدد له صفة السامعيّة والمبصريّة عند تجدد المسموعات والمبصرات، فهؤلاء وإن امتنعوا من إطلاق لفظ الحدوثِ إلّا أنّهم قالوا به في المعنى. وأمّا الفلاسفة فهم أَيضاً قالوا بهذا المذهب من حيث لم يشعروا به؛ فإنَّ الإضافات عندهم أمورٌ وجوديَّة في الأَعيان مع أَنَّ الله تعالىٰ إضافة مع كلّ حادث.

وأمّا الأَشاعرة فإنّهم قالوا: إنَّ الله تعالىٰ عالم بعلم واحد بأنّ العالَمَ سيوجد ثم زال ذلك وتجدد العلم بوقوعه حال وقوعه، وكذا القول في تجدُّد تعلّق قدرته وإرادته.

والتّحقيق فيه أَن يقال: الصفات إمَّا إضافيَّة مثل كون الشيء قبل غيره، وإمّا حقيقيّة وهي إمَّا عارية عن الإضافة كالسَّواد والبياض، وإمّا مستلزمة للإضافة كالعلم والقدرة.

---

(١) راجع: المحصّل ص٢٦٤، شرح المواقف ٨/ ٣١، الأربعين ص١١٨، شرح الطوالع ص١٥٩، شرح المقاصد ٢/ ٧٠.

إذا عرفت هذا فنقول: أمَّا وقوع التغيّر في الإضافات فلا خلاص[1] عنه، وأمّا وقوع التغيّر في الصّفات الحقيقيّة فالكرَّاميّة يثبتونه وسائر الطوائف ينكرونه، فظهر الفرق.

والذي يدلّ على فساد قول الكرَّاميَّة وجهان:

الأَوّل ما ذكره في الكتاب، وتقريره: أَنَّ كلّ ما كان قابلاً للحوادث فإنّه لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ يلزم أَنَّ كلّ ما يكون قابلاً للحوادث فهو حادث.

وإذا كان يلزم من صِحَّة هاتين المقَدِّمتَين صِحَّة قولنا: كلّ ما يكون قابلاً للحوادث فهو حادث يلزم منه الحكم في مسأَلتين: إحداهما: أنَّه يلزم منه حدوث الأَجسام ضرورة كونها قابلة للحوادث، وهذا على الحقيقة يرجع إلى الاستدلال بتحقُّق الملزوم على تحقّقِ اللَّازم. **الثّانية**: الحكم في هذه المسأَلة التي نحن بصددها وهو أنَّه يمتنع أَن يكون الله قابلاً للحوادث لأَنَّه غير حادث، وهذا يرجع إلى الاستدلال بانتفاء اللَّازم على انتفاء الملزوم.

إذا عرفت هذا فنقول: لا بد من تصحيح مقدّمات هذه الحُجَّة بالبرهان وهي ثلاثة: المقدِّمة الأولى: أَنَّ قابلية الشيء للحوادث صفة حادثة. الثانية: أنّ قابليّة الشّيء للحوادث من لوازم ذلك الشّيء. الثّالثة: أَنَّ ما / ٦٥/ لا يخلو من الحوادث فهو حادث، ويلزم من صِحَّة مجموع هذه المقدّمات صِحَّة هذه الحجّة.

أمَّا المقدّمة الأولى فهي أنَّه إذا كان الشّيء قابلاً للحوادث فقابليّته لتلك الحوادث حادثة؛ و برهانه هو أَنَّ كون الشيء قابلاً للشيء نسبة بينهما، وكما[2] أَنَّ النّسبة يتوقف ثبوتها على ثبوت المنتسبين فكذلك صِحَّة النسبة بينَ الشّيئين تتوقف على صِحَّة وجود المنتسبين.

إذا عرفت هذا فنقول: الحادث لا يمكن أَن يكون أَزليّاً فلا يمكن أَن يكون الشّيء قابلاً للحوادث في الأَزَل؛ فإذن قابلية الشيء للحوادث لا بد وأَن تكون حادثة.

---

(١) ل: فلا خلاف عنه.

(٢) الأصول الخطية: كما.

ولقائل أَن يقول: إنَّ قادريّة الله تعالىٰ علىٰ إيجاد العالم نسبة بينه وبين العالم فلو لزم من صِحَّة وجود النسبة صحّة وجود المتسبين لزم من صِحَّة قادريته في الأزل صِحَّة وجود العالم في الأزل، وهو محال.

المقدّمة الثّانية: وهي أَنَّ قابليّة الشّيء للحوادث من لوازم ذلك الشّيء فبرهانها من وجهين:

أَحدهما: أَنَّ ذلك القبول لو لم يكن من اللّوازم لم تكن تلك الذات قابلة ثم صارت قابلة فيلزم انقلاب الشّيء من الامتناع إلىٰ الإِمكان، وهو محال.

الثّاني: وهو المذكور في الكتاب أَنَّ تلك القابليَّة لو لم تكن من اللّوازم لكانت من العوارض فتكون الذّات قابلة لتلك القابليَّة، فقابليَّته لتلك القابليَّة إِمَّا أَن تكون من اللّوازم أَو من العوارض، والأَوَّل هو المطلوب، والثّاني يلزم افتقار تلك القابليّة إلىٰ قابليَّة أخرىٰ ولَزِم التّسلسل وهو محال.

والسؤال عليه هو أَنَّ القابليّة من الأمور العدميّة وإلا لزم التّسلسل؛ والتّسلسل إن كان محالاً لا تكون القابليَّة من الأمور الوجوديَّة، وإِن لم يكن محالاً لا يستقيم دليلكم علىٰ إثبات أَنَّ قبول الحوادث من اللوازم، وإذا كانت القابليَّة عدميَّة فنحن نلتزم التّسلسل فيها[1]؛ إذ التسلسل محال في الوجودات لا في العدمات.

وأَيضاً فلأنَّ التّسلسل لازم؛ سواء قلنا: القبول من اللوازم أَو من العوارض؛ لأَنَّ قبول الذّات للقبول قبول آخر، والكلام فيه كما في الأَوَّل.

المقدّمة الثّالثة: وهو أَنَّ كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فتقريرها أَنَّ الحوادث لها بداية فالشيء الذي لا يخلو عنها يجب أَن يكون كذلك لا محالة. أمّا أَنَّ الحوادث لها بداية فقد بيّنا ذلك في مسألة حدوث الأَجسام عند بيان امتناع كون الأَجسام متحرِّكة في الأَزَل، ونزيد هنا وجهاً آخر فنقول:

---

(١) الأصول الخطية: منها.

إذا أخذنا للحوادث[1] الماضية من زمان الطُّوفان جملة وللحوادث الماضية من زماننا هذا جملة أخرىٰ ثم طبَّقنا إحدىٰ الجملتين بالأخرىٰ فلا يخلو إمَّا أن يظهر التّفاوت من ذلك الجانب الآخر أو لا يظهر؛ فإن كان الأوَّل لزم كون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال، وإن ظهر فتكون الجملة الناقصة ذات بداية والزائد زاد عليها بمقدار ما بين زمان الطُّوفان إلىٰ زماننا، والمتناهي إذا ضُمّ إلىٰ المتناهي يكون الكل متناهياً فإذن للحوادث بداية؛ فصحّ ما ادَّعينا بأنّ كلّ ما يكون قابلاً للحوادث فإنّه يمتنع خلوه عن الحوادث وأنّ كلّ ما لا يخلو عن الحوادث /٦٦/ فهو حادث؛ فإذن يلزم أَنَّ كلّ ما يكون قابلاً للحوادث فهو حادث.

وعند ذلك نقول: الله تعالىٰ ليس بحادث فلا يكون قابلاً للحوادث، والأَجسام قابلة للحوادث فتكون حادثة، وإنّما قلنا بأنّ الأجسام قابلة للحوادث؛ وذلك لأنّها لا تخلو عن الحركة والسّكون وهما حادثان علىٰ ما مرّ. وأَيضاً فلأَنَّها قابلة للألوان والطعوم والرَّوائح، وهذه كلها حادثة، فيلزم أَن تكون الأجسام حادثة.

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتم من الدَّليل بتغير الإضافات اللَّاحقة له مثل المعيَّة[2] والقبْليَّة والبَعديَّة؛ فإنَّ الله تعالىٰ مع كلّ واحد وقبله وبعده.

قلنا: الإضافات لا وجود لها في الأعيان.

الوجه الثَّاني في بيان امتناع كون الله محلًّا للحوادث: هو أَنَّ كلّ ما كان من صفات الله تعالىٰ فهو من نعوت الجلال وصفات الكمال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفات الكمال فتكون ناقصة هذا خلف.

واحتجَّت الكرَّاميَّة علىٰ صِحَّة قولهم بأنّ الله تعالىٰ لم يكن فاعلاً للعالَم ثمَّ صار فاعلاً، ولم يكن مخبراً في الأزل بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] ثمَّ صار مُخبِراً، ولم يكن

---

(١) كذا في الأصول الخطية.

(٢) ص: - المعية.

عالِماً بوجود العالَم ثمَّ صار عالِماً، فهذه كلّها صفات الله تعالىٰ حدثت بعد ما لم تكن.

والجواب هو أنَّ المتغير إضافة الصِّفة إلىٰ ذلك الشيء لا نفس الصِّفة، والإضافات لا وجود لها في الخارج.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: فِي أَنَّ الِاتِّحَاد على الله تَعَالَى مُحَال. وَدَلِيله أَنَّ أحد الذاتين أو الشَّيْئَيْنِ إِذا اتَّحد بِالْآخرِ فَإِن بقيا فِي هَذِه الحالة فهما اثْنَان لا واحد، وَإِن عُدما كَانَ المَوْجُود غَيرهمَا، وَإِن عدم أَحدهمَا دون الآخر امْتنع الِاتِّحَاد لِأَنَّ المَعْدُوم لَا يكون عين المَوْجُود.

(الشرح) وهذه المسألة غنيَّة عن الشَّرح فلا نطوِّل الكلام فيها.

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: الأَلَم واللذة على الله تَعَالَى مُحَال؛ لِأَنَّ المَعْقُول من الأَلَم هُوَ الحالة الحاصِلَة عِنْد تغير المزاج من الصلاح إِلَى الفساد، وَمن اللَّذَّة هي الحالة الحاصِلَة عِنْد صَلَاح المزاج. فَمن كَانَ متعالياً عَن الجسمية كَانَ هَذَا محالاً فِي حَقه. وَلِأَن اللَّذَّة لَو صحَّت عَلَيْهِ لَكَانَ طَالباً لتَحْصِيل الملتَذِّ بِهِ، فَإِن قدر عَلَيْهِ فِي الأَزَل لزم إِيجَاد الحادِث فِي الأَزَل، وَإِن لم يقدر عَلَيْهِ لَكَانَ متأَلماً فِي الأَزَل بِسَبَب فقدان الملتَذِّ بِهِ، وَهُوَ مُحَال.

(الشرح) اعلم أنَّه قال بعضهم: إنَّ الألَم إدراك المنافي واللّذَّة إدراك الملائم[1].

قال المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ: وعندي أنَّ الاشتغال بتعريفها عيب؛ لأنَّ الغرض من التعريف إيضاح المجهول بالمعلوم، وأجلىٰ المعلوم ما يجده الإنسان من نفسه من الألم واللّذَّة،

(١) قال القطب المصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ في شرحه علىٰ المحصّل لأستاذه الإمام الرازي: (اعلم أنَّ الغالب علىٰ كلام أبي علي أنَّ اللذة إدراك الملائم، والملائم هو الكمال الحاصل للشيء، والألم إدراك المنافات. قال في القانون: إنَّ الوجع هو الإحساس بالمنافي، وقال في الشفاء: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، وذكر في الأدوية القلبية أنَّ سبب اللذة عند ابتداء الخروج إلىٰ الحالة [الطبيعية] هو حصول الادراك، ولـمّا عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج عن الحالة الطبيعية عرض أن كان اللذة مع الخروج عنها، فظُنَّ أنَّ ذلك سببها، وليس كذلك بل السبب هو إدراك حصول الكمال لا غير. ولـمّا جعل الإدراك سبباً للذة وجب أن يكون مغايراً للذة لأنَّ الشيء لا يكون سبباً لنفسه، فصار له في اللذة قولان كما نقلناه) مخطوط.

وأمَّا الملائم والمنافي فهما خفيَّان غير متصوّرين للأكثرين فكيف يمكن تعريفهما بهما.

إذا عرفت هذا فنقول: اتفق العقلاء على استحالة الألم على الله تعالى، وأمّا اللّذّة فأصحابنا اتفقوا على إنكارها سواء كانت حسيّة أو عقليّة، وأمّا الحكماء فقد أحالوا اللّذّة الحسيّة عليه إلّا أنّهم أثبتوا اللّذّة العقليّة، قالوا: إنَّ الباري يلتذّ بما له من الكمال والجلال، وقد احتجَّ أصحابنا على امتناع كونه تعالى ملتذّاً بالوجهين المذكورين في الكتاب:

أمّا الأوّل: فتقريره هو أنَّ المعقول من اللّذّة إدراك ما يلائم المزاج، والمزاج كيفيّة حاصلة عند اختلاط الأجسام الموصوفة بالكيفيّات المتضادَّة، والله تعالى ليس بجسم فيستحيل أن يوجد له إدراك ما يوافق مزاجه[1]؛ فتستحيل عليه اللّذّة. وكذلك الألم عبارة عن إدراك المنافي للمزاج؛ وذلك محال عليه بعين الطريقة المذكورة في اللّذّة.

ولقائل أن يقول: اللّذّة عندنا على قسمين: لذَّة حسية ولذَّة عقليّة أمّا اللذّة الحسيّة فهبْ أنّها عبارة عمّا ذكرتم لكن لا يلزم من انتفائها في حق الله تعالى / ٦٧/ انتفاء نفس اللّذّة لِما أنّه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام.

أمّا الثّاني: لو صحّت اللذّة عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذّ به، واللّازم محال فالملزوم مثله، بيان الشّرطيّة: أنَّ من صحّت عليه اللذّة وكان قادراً على تحصيلها كان كالملجأ إلى[2] تحصيل الملتذّ به. وأمّا بيان أن كونه طالباً لحصول اللّذّة محال؛ وذلك لأنّه تعالى لو كان طالباً لحصول اللّذّة فلا يخلو إمَّا أن يكون قادراً على إيجادها في الأزَل أو لم يكن وكلاهما محالان، فالقول بكونه طالباً لها محال، أمّا بطلان القسم الأوَّل: فلأنّه لو كان قادراً عليها في الأزَل يلزم صِحَّة إيجاد الحادث في الأزَل وهو محال، وأمّا بطلان القسم الثّاني: فلأنّه إذا لم يقدر عليه يلزم أن يكون متألّماً في الأزَل بسبب فقدان الملتذّ به، وهو محال بالاتفاق.

---

(١) ل: المزاج.

(٢) ل: على.

قالت الفلاسفة: إنَّما يستقيم قولكم: لو صحَّت اللذَّة عليه لكان طالباً تحصيلها؛ أَن لو لم تكن اللذَّة حاضرة عنده أبداً، وعندنا الملتذّ به هو ذاته الكاملة وهي حاصلة أَبداً فيستحيل طلبها.

وتحقيق هذا الكلام هو أَنَّ كلّ من تصوّر في نفسه كمالاً فرح به، ومن تصوّر في نفسه نقصاناً تألّم قلبه، فإذا كان كماله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أعظم الكمالات وعلمه بكماله أَجلّ العلوم فلِمَ لا يجوز أَن يستلزم ذلك العلم[1] أَعظم اللذَّات.

(المتن) المَسْأَلَة العَاشِرَة: ذهب أَبو عَليّ بن سينا إِلَى أَنه لَا حَقِيقَة لله تَعَالَى إِلَّا الوُجُود المقيَّد بِقَيْد كَونه غير عَارض للماهية، وَهَذَا بَاطِل لوَجْهَيْنِ:

أَحدهما: أَنَّه وَافق على أَنَّ حَقِيقَته غير مَعْلُومَة لِلْخلقِ، وعَلى أَنَّ وجوده المقيد بالقيد السلبي مَعْلُوم، والمعلوم غير مَا هُوَ غير مَعْلُوم.

الثَّانِي: أَنَّ الوُجُود إِن اقْتضى لنَفس كَونه وجوداً أَن يكون مُجَرداً عَن المَاهِيّة فَكل وجود كَذَلِك، فَهَذِهِ الماهيات الممكنة إِمَّا أَن لَا تكون مَوْجُودَة أَو يكون وجودُها نَفسَهَا وهو محَال، وَإِن اقْتضى أَن يكون عارضاً للماهية فَكل وجود كَذَلِك، فوجود الله تَعَالَى عَارض للماهية، وَإِن لم يقتض لَا هَذَا وَلَا ذَاك لم يصر مَوْصُوفاً بِأَحد هذَيْن القيدين إِلَّا بِسَبَب مُنْفَصِل، فَالْوَاجِب لذاته وَاجِب لغيره، وَهَذَا محَال.

(الشرح) اعلم أَنَّ المذاهب الممكنة في هذه المسأَلة ثلاثة[2]:

أَحدها: أَنَّ إطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن بحسب مفهومين، وهو مذهب الأَشعري وأَبي الحسين البصري وأَتباعهما[3].

---

(١) ص : - العلم

(٢) راجع: شرح المواقف ٨/ ١٨، الأربعين ص١٠٠.

(٣) ظاهر عبارة الفاضل الخونجي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى، هو أنّ الأشعري وأبا الحسين البصري كانوا من القائلين بمفهومَين للوجود، أحدهما مختص في الصدق على الواجب، والآخر على الممكن، وبناء على هذا يكونان =

وثانيها: أَنَّ إطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن بحسب مفهوم واحد إِلّا أَنَّ ذلك المفهوم في حق الواجب هو أنَّه وجود مجرّد غير مقارن لماهيَّة أصلاً، وإِنّما امتيازه عن غيره من الوجودات بقيد سلبيّ وهو أنَّه غير عارض لشيء من الماهيّات، ووجودات الممكنات عارضة لماهياتها، وهذا هو اختيار الرئيس ابن سينا.

وثالثها: أَنَّ وقوع لفظ الوجود على الواجب والممكن بحسب مفهوم متّحد، وذلك المفهوم صفة عارضة للماهيّات كلها، وهو اختيار المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أكثر كتبه، واختيار كثير من[1] الأصوليّين.

أَمّا القول الأَوَّل والثالث فقد سبقت الإشارة إلى البحث عنهما نفياً وإثباتاً في الباب الثّاني من هذا الكتاب.

وأمّا القول الثّاني -الذي هو اختيار الرّئيس- فهو باطل؛ ويدلّ عليه وجوه:

الأَوَّل: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أنَّه وافقنا على أَنَّ الوجود معلوم للبشر وعلى أَنَّ ماهيته غير معقولة للبشر، ينتج من الشكل الثّاني[2] أَنَّ وجوده غير حقيقته.

= من القائلين بالاشتراك المعنوي في الممكنات فقط، إذ ثمّة مفهوم واحد للوجود صادق على جميع الممكنات وهو المراد بالاشتراك المعنوي، فكأنّ صدق الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي، وصدقه على الممكنات بالاشتراك المعنوي.

وأقول: هذا الظاهر من العبارة ليس بمراد لهما ولا للفاضل الشارح؛ لأنّ من مذهبهما أنّ وجود كل شيء نفس ماهيته، فوجود كل شيء خاصّ به لا يشترك مفهوماً مع وجود غيره، سواء كان هذا الشيء ممكناً أو واجباً.

وهذه العبارة ملخّصة من الأربعين كما يبدو، وهي موهمة هناك فأوهمت هنا، والعبارة الأليق في مقام التعبير عن مذهبهما ما قاله في شرح المواقف: (أحد المذاهب للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة أنّ الوجود نفس الحقيقة في الكل أي الواجب والممكنات كافة) أي أنّ كل حقيقة سواء كانت ممكنة أو واجبة فوجودها ليس غيرها، بل وجودها عينها، فلا يمكن اشتراك حقيقتين في مفهوم واحد للوجود أبداً، والله تعالى وأعلم.

(١) ل: أكثر.

(٢) ل: الثالث.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون المجهول من حقيقة الحقّ قيوده السلبيّة؟.

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّ قيوده السلبيّة معلومة، كيف واتفقت الفلاسفة على أنَّ المعلوم من الحقّ هو السّلوب والإضافات.

الوجه الثّاني: وهو أيضاً مذكور في الكتاب هو أنَّ الوجود لِما هو وجود إمَّا أن يكون مقتضياً للتجرد أو للعروض أو لا يكون مقتضياً لا لذلك ولا لهذا، فإن كان الأوَّل لزم أن يكون كلّ / ٦٨/ وجود مجرَّدا؛ فيلزم أن تكون وجودات الممكنات مجردة هذا خلف، وإن كان الثّاني يلزم أن يكون وجود الله عارضاً للماهيّة. وإن لم يكن مقتضياً لا لذلك ولا لهذا بل الأمران جائزان عليه على السواء[1] كان اختصاص الوجود بالتجرد في الواجب لذاته مفتقراً إلى سبب منفصل فلا يكون الواجب واجباً هذا خلف، وهذا هو الوجه الذي اعتمد المصَنِّف عليه في إبطال مذهب الرّئيس في الملخَّص والمباحث المشرقية.

والسؤال عليه هو أن يقال: لم قلتم بأنّ الوجود إذا كان مقتضياً للتجرد يلزم أن تكون وجودات الممكنات مجرَّدة عن الماهيَّات؛ إذ من المحتمل أن تكون خصوصيّات ماهيّاتها مانعة لتجرّد وجوداتها، فما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم دليلكم.

أو نقول: لم لا يجوز أن يكون اقتضاؤه للتجرّد مشروطاً بالوجوب الذّاتي، وحينئذٍ لا يلزم من اقتضائه للتجرّد تجرّده في حقّ الممكنات لانتفاء ذلك الشرط هناك. سلَّمنا ذلك فلِمَ قلتم بأنّه إذا كان مقتضياً للعروض يلزم أن يكون عارضاً في الواجب لذاته، وإنَّما يكون كذلك أن لو لم يكن الوجوب[2] مانعاً من ذلك العروض، فلِمَ قلتم بأنّه غير مانع، لا بد لهذا من دليل. سلّمنا صِحَّة القسمين الأوّلين لكن لمَ لا يجوز أن لا يكون مقتضياً لا لذلك ولا لهذا، بل يكون المقتضي لعروض وجود الماهيّات الممكنة تلك الماهيّات والمقتضي لعدم عروض وجود الله لماهيّته عدم ماهية له وراء كونه موجوداً، لمَ

---

(١) ل، ص: + فإن.

(٢) ل: الواجب.

موجوداً، لِمَ قلتم إِنَّه ليس كذلك، لا بد لهذا من دليل.

الوجه الثَّالث: لا شكَّ بأنّ الله تعالىٰ مبدأ لغيره؛ فإما أن يكون مبدأ بشرط التجرّد عن الماهيّة أو لا بهذا الشرط، والأوَّل يقتضي أَن يكون القيد السَّلبيّ جزءاً من العِلَّة وهو محال، والثَّاني يوجب أَن يكون وجود كلّ ممكن[1] علّة لوجود معلولات الباري وأَن يكون الباري معلولاً لكل واحد من الممكنات هذا خلف.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أَن يكون الوجود المجرّد مستلزماً لصفة، ويكون الوجود مع تلك الصّفة مبدأ للممكنات، وهذه الصّفة تكون معدومة عن وجود الممكنات فلا يلزم كونه مبدأ.

والجواب أَن نقول: المستلزم لتلك الصّفة لا يخلو إِمَّا الوجود أَو الوجود المقيَّد بالقيد السّلبي، والأَوَّل يقتضي أَن يكون وجود الممكنات مستلزماً لها هذا خلف. والثّاني يقتضي أَن يكون العدم جزءاً من العِلَّة هذا خلف.

والسؤال عليه هو أَن يقال: لِمَ لا يجوز أَن يكون الوجود بشرط كونه مجرّداً علة ولا استحالة في كون الشرط أَمراً عدمياً.

الرَّابع: الوجوب أمر إضافي لا يمكن تعقّله إلا بين أمرين، فلا بدّ من حقيقة أخرىٰ يُحكم عليها بأنّ الوجود واجب لها.

(المتن) حجَّته: أَنّه لَو كَانَ وجوده صفة للماهية لافتقر ذَلِك الوُجُود إِلَى تِلْكَ المَاهِيّة، فَيكون ذَلِك الوُجُود مُمكناً لذاته وَاجِباً لتِلْك المَاهِيّة، لكن العلَّة مُتَقَدّمَة بالوجود على المَعْلُول فَيلْزم كَون المَاهِيّة مُتَقَدّمَة بوجودها على وجودهَا وَهُوَ محَال.

وَالجَوَاب: لم لَا يجوز أَن تكون المَاهِيّة من حَيْثُ هِيَ هي مُوجبَة لذَلِك الوُجُود كَمَا أَنَّ المَاهِيّة من حَيْثُ هِيَ هِيَ قَابِلَة للوجود فِي الممكنات.

(الشرح) لـمّا فرغَ من إبطال مذهب الرّئيس شرعَ في تقرير حجّته وفي الجواب عنها:

أَمَّا حجته فتقريرها هو أَن نقول: لو كان وجوده مقارناً لماهيّته فلا يخلو إِمَّا أَن

---

(١) ل: ممكن.

يكون تحقق ذلك الوجوذ متوقّفاً على تلك الماهية أو لا يكون متوقفاً، فإن لم يتوقّف كان ذلك الوجود غنيّاً عن تلك/ ٦٩/ الماهيّة فلا يكون عارضاً لها وهو المطلوب. وإن توقّف عليها كان ممكناً لذاته فلا بدّ له من سبب، فذلك السّبب إن كان غير تلك الماهيّة لَزِم احتياجه إلى سبب منفصل وهو محال، وإن كان تلك الماهيّة[١] - والسبب متقدم بالوجود على المعلول - لزِم كون الماهيّة متقدّمة بوجودها على وجودها؛ فتكون موجودة قبل أن تكون موجودة ويلزم أن يحصل[٢] لها الوجود مرّتين، وأيضاً يلزم منه التّسلسل والكل محال.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنّا نختار أنَّ ذلك الوجود غنيٌّ عن الماهيّة.

قوله: لو كان غنياً لما عرض للماهيّة.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون علّة لِحُلُولِه في الماهيّة؛ كما قلتم: إنَّ الصورة وإن كانت حالّة في المادة إلّا أنّها غنيّة عنها في أَصل وجودها وإن كانت محتاجة إليها في الحلول.

الثّاني: وهو المذكور في الكتاب، أنَّ ما ذكرتم مُعارَض بماهيّات الممكنات فإنها قابلة لوجوداتها، والعقل حاكم بتقدّم القابل على المقبول، فإن منعتم ذلك منعنا ما ذكرتم من التقدّم.

فإمّا أن يقال: تعيّن الماهيّة لا يكفي في قبول الوجود أو يكفي، فإن كان لا يكفي لزِم أَنَّ تتوقّف قابلية الماهيّة للوجود على وجود آخر حتى تكون موجودة قبل أن تكون موجودة[٣] ويلزم ما ذكرتم من المحالات، وأمّا إن كان تعيّن الماهيّة يكفي في ذلك

---

(١) أي: إن كان عين تلك الماهية.

(٢) ص: يجعل.

(٣) ص: - قبل أن تكون موجودة ؛ وفي نسخة (ف) نجد هذه العبارة مكرّرة، وفوق أول النص المكرر حرف (ز) وفوق آخر النص المكرر كلمة (إلى)، ويبدو أنَّ المقصود من الأول: زائد، ومن الثاني: إلى هنا. ولعل الناسخ أو من طالع النسخة بعده تنبّه لهذا.

القبول فلم لا يكفي تعيّن الماهيّة في كونها مؤثّرة في الوجود حتىٰ لا يعتبر في تقدّمها علىٰ الوجود في المؤثّريّة كونها موجودة.

(المتن) المَسْأَلَة الحادِيَة عشر: قد يجوز أن يُخَالف شَيْء شَيْئاً لنَفس حَقِيقَته المَخْصُوصَة لَا لأَمر زَائِد. وَالدَّلِيل عَلَيْهِ وَجْهَان: أَحدهمَا: أَنَّهُمَا لَو اختلفَا لأَجل الصفتين فالصفتان إن لم تختلفا لم توجبا مُخَالفَة الذاتين، وَإِن اختلفتا لصفة أُخْرَى لزم التسلسل، وَإِن اخْتَلَفْتا لذاتيهما فَهُوَ المَطْلُوب. والثَّانِي: أَنَّ تِلْكَ الصّفة مُخَالفَة لتِلْك الذَّات وَإِلَّا لم يكن كَون الصّفة صفةً أَولى من كَون الذَّات صفة وَبِالْعَكْسِ.

إذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: ذَات الإِلَه مُخَالفَة لسَائِر الذوات لعين ذَاته المَخْصُوصَة؛ إِذْ لَو كَانَت ذَاته مُسَاوِيَة لسَائِر الذوات لَكَانَ اخْتِصَاص تِلْكَ الذات المعينَة بِتِلْكَ الصّفة المعينَة إِمَّا أَن يكون لا لأَمر فَيلْزم وُقُوع الممكن لَا لمرجح أَو لأمر آخر على سَبِيل الدّور وَهُوَ محَال، أَو على سَبِيل التسلسل وَهُوَ أَيْضاً محَال، وَلـمّا بطلت الأَقْسَام الثَّلَاثَة وَجب أَن تكون تِلْكَ المخَالفَة لنَفس الذَّات المَخْصُوصَة.

(الشرح) لـمّا فرغ من البحث عن وجود الله تعالىٰ شرع في البحث عن ذاته؛ إذ الغرض من هذه المسأَلة إثبات أَنَّ ذاته تعالىٰ مخالفة لسائر الذّوات لأَجل ذاته المخصوصة[1]، وإنّما قدّم علىٰ هذا البحث مقدمة لا بد من تقديمها؛ وهي أَنّه لا يجب في كلّ شيء يخالف شيئاً آخر أَن تكون تلك المخالفة لأَجل أَمرٍ زائدٍ؛ ليبنيَ عليها الحكم في هذه المسأَلة، وقد احتجَّ علىٰ تقرير هذه المقدِّمة بالوجهين المذكورين في الكتاب:

أمّا الأَوّل فنقول: لو كان اختلاف المختلفين لأَمر زائد[2] لكان ذلك الزائد إمّا أَن يكون مخالِفاً لذلك الزّائد الآخر أَو لا يكون، فإن لم يكن مخالِفاً له لا يكون كلّ واحد من هذين الزائدين يوجب مخالفة الذّاتَين؛ لأَنَّ الذّاتَين اشتركا في معنىٰ الذّاتيّة،

(١) راجع: المحصّل ٢٥٧، الأَربعين ص٩٦، شرح الطوالع ص١٥٦، شرح المواقف ٨/ ١٤.

(٢) ف، ص: لأمرين زائدين.

واشتركا أيضاً في الزائد، فيكون الاشتراك بينهما واقعاً من[1] كلّ الوجوه فيمتنع وقوع المخالفة بينهما، وإن كان كلّ واحد منهما مخالِفاً للآخر فلا يخلو إمّا أن تكون مخالفتهما لذاتيهما أو لأمرين زائدين، والأوّل هو المطلوب والثّاني لا يخلو إمّا أنَّ يختلفا أو لا يختلفا فيعود الكلام فيهما ويلزم إمّا الدَّور أو[2] التّسلسل أو الانتهاء إلى أمرين لا يكون اختلافهما لأمرين زائدين بل لذاتيهما وهو المطلوب.

والسؤال عليه هو أن يقال: لِمَ لا يجوز أن تكون تلك الذّات مخالفة للذّات الأخرى بالصّفة، والصّفة تخالف الصّفة بالذّات، فالذّات علّة لحكم من أحكام الصّفة وهو/ ٧٠/ المخالفة، والصفة علّة لحكم من أحكام الذات وهي مخالفتها لذات أخرى فلا يلزم التسلسل ولا الدور، وهذا كقول من يقول التعيّن وصف ثبوتي: إنَّ ماهية التعيّن تتعيّن بالذات والذات تتعين بماهيّة التعيّن فكذلك هنا[3].

الثّاني: أنّا إذا فرضنا ذاتاً وقامت بها صفة فالذات من حيث إنّها هي لا بد وأن تكون مخالفة لتلك الصفة وإلّا لم يكن أحدهما بأن يكون موصوفه والآخر بأن يكون صفة أولى من العكس، وإذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لأمر زائد.

وإذا عرفت أنّه قد يجوز وقوع المخالفة بين شيئين لأجل ذاتيهما فنقول:

ذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى مخالفة لسائر الذوات[4] لأجل ذاته المخصوصة لا لصفة عائدة إلى ذاته وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري ونفاة الأحوال.

---

(١) ل: في.

(٢) ل: وإمّا.

(٣) ويمكن صياغة العبارة على هذا النحو: (وهذا كقول القائلين بكون التعيّن وصفاً ثبوتياً حين ادّعوا أنّ ماهية التعيّن تتعيّن بالذات كما أنّ الذات تتعيّن بماهية التعيّن) ، والله أعلم.

(٤) ص: مخالفة الذوات.

وذهب أبو علي إلىٰ أنَّ ذاته تعالىٰ تساوي سائر[1] الذوات في الذاتية، وإنَّما تخالفها لوجوب وجوده وعالميته وقادريته وحييّته، وهو قول أبي هاشم أوّلاً، وذهب أبو هاشم إلىٰ أنّه إنّما يخالف خلقه بصفة خامسة توجب هذه الأحوال.

دليلنا ما ذكره في الكتاب، وتقريره أن نقول: لو كانت ذاته تعالىٰ مساوية لسائر الذوات في الحقيقة لصحّ عليها ما صحّ علىٰ كلّ واحد من تلك الذوات، وصحّ علىٰ تلك الذوات ما صحّ علىٰ ذاته تعالىٰ لوجوب تساوي سائر المتماثلات في جميع الأحكام اللازمة، فبعد ذلك الحال لا يخلو إمّا أنّ[2] اختصاص ذاته تعالىٰ بالصفة التي بها امتاز عن غيره يفتقر إلىٰ مخصّص أو لا يفتقر، والثاني يلزم منه ترجيح الممكن من غير مرجّح، والأوّل لا يخلو إمّا أن يكون اختصاص ذات الله تعالىٰ بذلك المخصّص واجباً أو لم يكن، فإن لم يكن واجباً لم تكن مخالفته لغيره واجباً لوجوب زوال المعلول عند زوال العِلّة، وحينئذٍ يجوز انقلاب القديم محدثاً، وإن كان واجباً فاختصاص ذاته بذلك الوجوب إن كان لصفة أخرىٰ لزم إمّا الدور أو التسلسل، وإن كان لنفس تلك الذات كانت تلك الذات لنفسها مخالفة لسائر الذوات، وإذا كانت مخالفة لغيرها بنفسها لم تكن مخالفةً لغيرها بصفة وراء تلك الذات وهو المطلوب.

اعترضت المعتزلة علىٰ ذلك فقالوا: قولكم إنَّ ذات الله تعالىٰ تخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لأمرٍ زائد؛ متناقض؛ لأَنَّ قولكم: المخصوصة، يدلّ علىٰ مفهوم زائد علىٰ الذات.

سلّمنا سلامةَ قولكم عن التناقض، لكن لِمَ قلتم بأنّ الذوات لو كانت متساوية يجب استواؤها في جميع الصفات؟ وما ذكرتم ينتقض بما أَنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ مثل مقدور العبد وغير قادر علىٰ عين مقدور العبد؛ وإلّا لزم وقوع مقدور واحد بين

---

(١) ل: مساوٍ لسائر.

(٢) ف: كان ؛ ل: يكون.

قادرين وهو محال، وينتقض أيضاً بالحادث فإنّه يجب أن يكون مقدوراً حال حدوثه، وحال بقائه يمتنع أن يكون / ٧١/ مقدوراً، وإن سلّمنا أنّه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر لكن لمَ قلتم بأنّ ذلك يُحوج إلى السبب؟ سلّمناه ولكن الجائز متى يحتاج إلى السبب إذا كان متجدداً أو إذا لم يكن، الأول مسلّم والثاني ممنوع[١]، وظاهر أنّه ليس كذلك وإلّا لكان الباقي حال بقائه مفتقراً إلى السبب؛ فإذن لا يمكنكم بيان أنّه[٢] يحتاج في ذلك الاختصاص إلى مرجّح إلّا إذا بيّنتم أنّه متجدد، ولكن ذلك باطل.

سلّمناه لكن الجواز متى يحوج إلى المؤثر إذا لم يلزم من الاحتياج محال أم إذا لزم من الاحتياج محال، الأول مسلّم والثاني ممنوع[٣] ، وهنا قد لزم من فرض احتياجه محال وهو التسلسل.

سلّمناه لكن لمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لاختصاص ذاته بالصفة المعينة هو تلك الصفة، وهذا كما يقوله الحكماء، حيث قالوا: المقتضي لاختصاص[٤] حصّة الإنسان من الحيوان بالنّطق هو النّطق وإن كانت تلك الحصّة بالنسبة إلى الفصول على السويّة.

سلّمنا صِحّة دليلكم لكنه معارض بما أنّه يمكننا تقسيم الذات إلى القديم والحادث مع أنَّ مورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركاً بين كلّ واحد من القسمين.

والجواب عمّا أوردوه من التناقض: هو أنَّ الخصوصية ليست صفة زائدة على الذات وإلّا لزم التسلسل فلا يلزم التناقض.

---

(١) ف، ل: م ع ؛ ص: الأوّل ممنوع والثاني ممنوع ؛ والمثبت من المحقق لكونه هو مقصود نسختي (ف) و(ل)، وما وقع في (ص) فهو سهو واضح.

(٢) ل: + لا.

(٣) ف، ل: م ع.

(٤) ل: لاقتضاء.

وأمّا قوله: لِمَ قلتم بأنَّ الذوات لمّا كانت متساوية صحّ على بعضها ما صحّ على كلّها[1].

قلنا: لأنَّ الصفة إذا عرضت لذات فإما أن يكون قبولها لها لمسمّى الذات أو لأمرٍ زائد، فإن كان الأوَّل كانت سائر الذوات متساوية في ذلك القبول ضرورة اتحادها فيما لأجله ثبت ذلك القبول، وإن كان لأمر زائد نَقَلْنا الكلام إلى ذلك الزائد، فإمّا أن يتسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما يقبله لذاته، وحينئذٍ تكون تلك الإمكانات ثابتة لكلّ الذوات وهو المطلوب.

وأمّا النقض الأوَّل فجوابه أنّا لا نسلّم بأنّ الله تعالى غير قادر على عين مقدور العبد، فإنّا سنقيم الدلالة على أنَّ الله تعالى قادر على جميع الكائنات وأنّ الكل واقع بقدرته.

وأمّا النقض الثّاني، قلنا: الحادث حال بقائه أيضاً مقدور لافتقاره إلى المُبقي وكيف لا وعلّة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث على ما بيّناه، وهو ضروريّ اللزوم لماهيّة الممكن فهي أبداً محتاجة إليه. وبهذا خرج الجواب عن قوله: لِمَ قلتم بأنَّ الممكن محتاج إلى السبب. وهكذا نجيب عن قوله: الممكن متى يكون محتاجاً إذا كان متجدداً أم إذا لم يكن، فإنّا لمّا بيّنا أنَّ علّة الحاجة هي الإمكان وأنَّ الحدوث والتجدد لا مدخل له في علّة الاحتياج لا بأن يكون شرطاً ولا بأن يكون علّة لا يلزمنا شيء من ذلك.

قوله: الإمكان إنّما يُحوج إلى المؤثر بشرط أن لا[2] يستلزم المحال، قلنا: الإمكان مطلقاً يحوج إلى السبب،والعلم به ضروري، وأيضاً فلو قلنا بأنَّ / ٧٢/ شرط احتياج الممكن إلى المؤثر أن لا يؤدي إلى المحال يلزم[3] أن لا نقطع باحتياج ممكن ما إلى مؤثر أصلاً إذ ما من ممكن إلّا ويمكن أن يكون احتياجه إلى المؤثر يستلزم المحال.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون الاختصاص جاء من قِبَلِ الصّفة.

---

(١) كذا في الأصول الخطية.

(٢) ص: - لا.

(٣) ل: يجب.

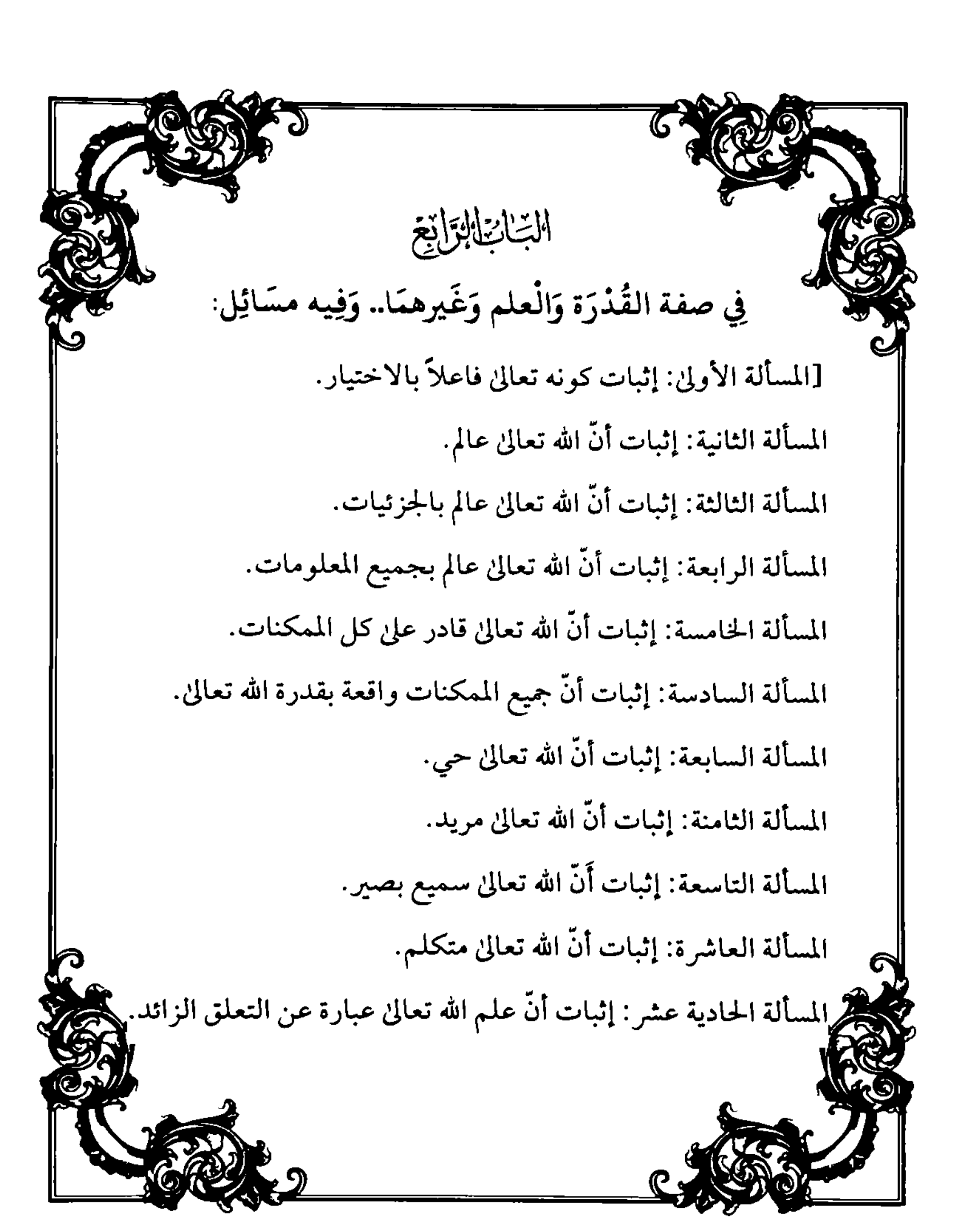
قلنا: هذا باطل لأَنَّ الصّفة موقوفة الحصول على حصول الموصوف، والموصوف موقوف الحصول على الامتياز عن الغير، فلو كان الامتياز عن الغير موقوفاً على الصّفة لزم الدور.

قوله بأَنَّه يصحّ تقسيم الذات[1] إلى القديم والمحدَث.

قلنا: نعم، لكن مورد التقسيم لا يجب أَن يكون مشتركاً على ما بيّنّاه.



(١) ل: الذوات.



البَابُ الرَّابِعُ

فِي صفة القُدْرَة وَالْعلم وَغَيرهمَا.. وَفِيه مسَائِل:

[المسألة الأولى: إثبات كونه تعالى فاعلاً بالاختيار.

المسألة الثانية: إثبات أنّ الله تعالى عالم.

المسألة الثالثة: إثبات أنّ الله تعالى عالم بالجزئيات.

المسألة الرابعة: إثبات أنّ الله تعالى عالم بجميع المعلومات.

المسألة الخامسة: إثبات أنّ الله تعالى قادر على كل الممكنات.

المسألة السادسة: إثبات أنّ جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى.

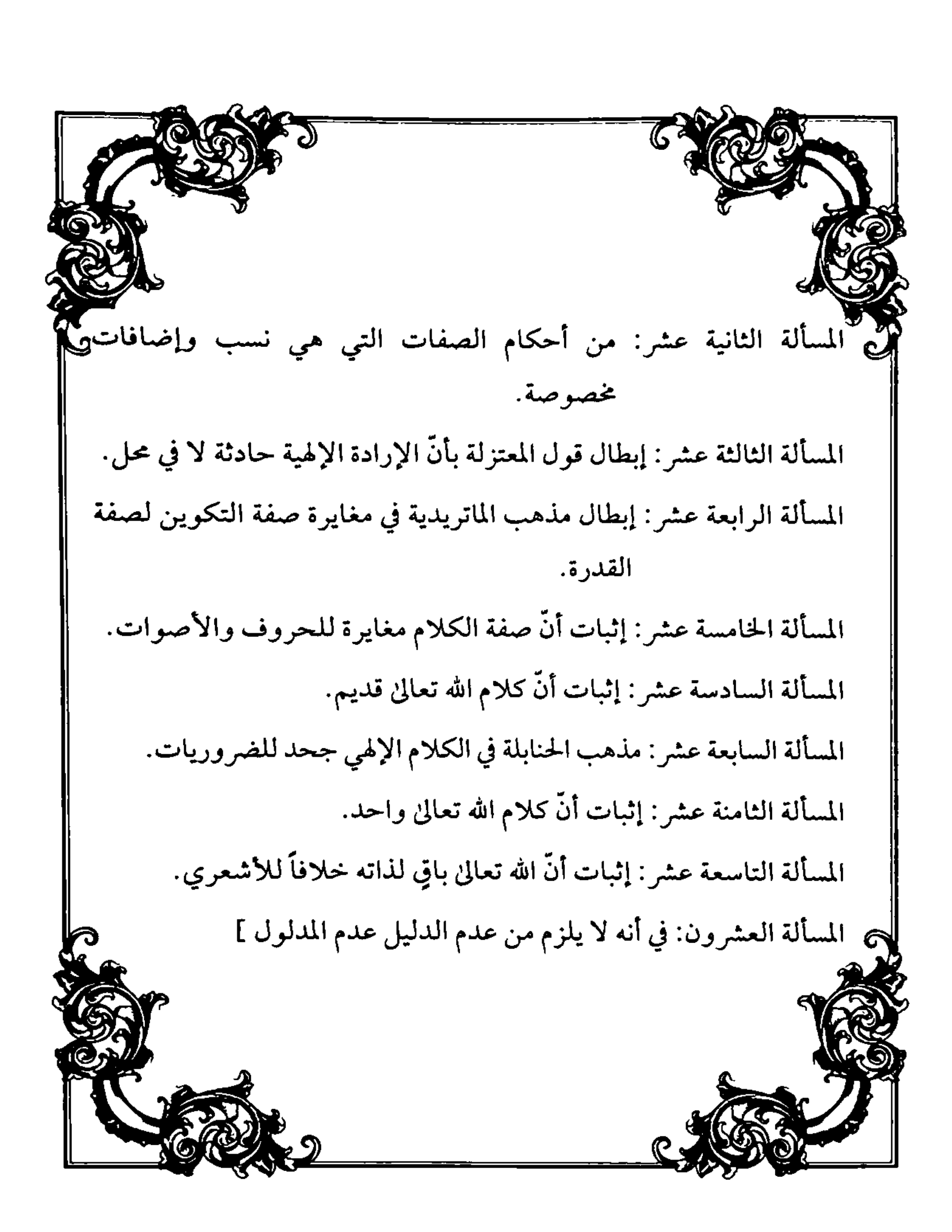
المسألة السابعة: إثبات أنّ الله تعالى حي.

المسألة الثامنة: إثبات أنّ الله تعالى مريد.

المسألة التاسعة: إثبات أَنّ الله تعالى سميع بصير.

المسألة العاشرة: إثبات أنّ الله تعالى متكلم.

المسألة الحادية عشر: إثبات أنّ علم الله تعالى عبارة عن التعلق الزائد.



المسألة الثانية عشر: من أحكام الصفات التي هي نسب وإضافات مخصوصة.

المسألة الثالثة عشر: إبطال قول المعتزلة بأنّ الإرادة الإلهية حادثة لا في محل.

المسألة الرابعة عشر: إبطال مذهب الماتريدية في مغايرة صفة التكوين لصفة القدرة.

المسألة الخامسة عشر: إثبات أنّ صفة الكلام مغايرة للحروف والأصوات.

المسألة السادسة عشر: إثبات أنّ كلام الله تعالى قديم.

المسألة السابعة عشر: مذهب الحنابلة في الكلام الإلهي جحد للضروريات.

المسألة الثامنة عشر: إثبات أنّ كلام الله تعالى واحد.

المسألة التاسعة عشر: إثبات أنّ الله تعالى باقٍ لذاته خلافاً للأشعري.

المسألة العشرون: في أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول]

⁂

المَسْأَلَة الأولى: قد ثَبت أَن الله تَعَالَى مُؤثر فِي وجود العَالم، فإِمَّا أَن يُؤثر فِيهِ على سَبِيل الصِّحَّة وَهُوَ الفَاعِل المخْتَار أَو على سَبِيل الوُجُوب وَهُوَ الموجب بِالذَّاتِ.

فَنَقُول: القَوْل بِالمُوجِبِ بِالذَّاتِ بَاطِل لوجوه:

الْحجَّة الأُولى: أَنه لَو كَانَ تَأْثِيره فِي وجود العَالم على سَبِيل الإِيجَاب لزم أَن لَا يَتَخَلَّف العَالم عَنهُ فِي الوُجُود، فَيلْزم إِمَّا قدم العَالم وَإِمَّا حُدُوثه، وهما باطلان فَوَجَبَ أَن لَا يكون مُوجباً بِالذَّاتِ.

(الشرح)[1] لـمّا فرغ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ من بيان الصّفات السّلبيّة التي هي بالحقيقة راجعة إلىٰ تنزيه الله تعالىٰ وتقديسه عاد إلىٰ إِثبات الصّفات الحقيقيّة الثبوتيّة، وإِنَّما قدَّم في الكتاب إِثبات القدرة علىٰ إِثبات العلم؛ وذلك لأَنّا إِنَّما نثبت العلم لله تعالىٰ بطريقين:

أَحدهما: أَن نستدلَّ باشتمال أَفعاله التي هي مقدوراته- علىٰ الإِحكام والإِتقان علىٰ علم الفاعل.

والثاني أن نقول: إِنَّه قادر مختار، والقادر المختار لا بد وأَن يكون قاصداً إلىٰ إِيجاد الشيء، والقصد إلىٰ الإِيجاد يستدعي سابقة العلم.

وإِذا كان العلم بقدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ طريقاً لإِثبات علمه من هذين الوجهين لا بد من تقديم إِثبات قدرته علىٰ إِثبات علمه، فلذلك راعىٰ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ هذا الترتيب هنا.

إِذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ النزاع في هذه المسأَلة مع الفلاسفة، فإِنهم قالوا: تأْثير الباري تعالىٰ في العالَم بالإِيجاب كتأْثير الشمس في الإِضاءة. واتفقت أَرباب المِلَل علىٰ أَنَّ

---

(١) كذا في نسخة (ل) ؛ وفي (ف): أقول ؛ وفي نسخة (ص) فراغ.

تأثيرَه في إيجاد العالَم بالقدرة والاختيار[1].

واعلم أَنَّ العلماء ذكروا في تفسير القادر عبارتين:

العبارة الأولىٰ: ما ذكره في الأَربعين، وهو أَنَّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة. وهذا عبارة الشيخ أَبي الحسن الأَشعري.

ويتوجه عليه سؤالان: الأَوّل أَنَّ قولكم: يصحّ منه الفعل والترك، كافٍ في الغرض، فإِنَّ الموجِب لا يصحّ منه ذلك، فإذن القيد الأخير ضائع. الثَّاني: عندكم أَفعال الله تعالىٰ غير معلَّلة برعاية المصالح، والدّاعية عبارة عن العلم باشتمال الفعل علىٰ المصلحة، فيلزم أَن لا يكون الله تعالىٰ قادراً عندكم.

العبارة الثانية - وهي الأَوْلىٰ - عبارة النّهاية، وهي أَنَّ القادر هو المؤثر الذي لا يمتنع عليه أَن يؤثر وأَن لا يؤثر بحسب اختياره.

ويرد عليها سؤالان: الأَوّل: أَنَّ قولكم: المؤثر، خرج منه الإِنسان وغيره من الحيوانات فإنّه غير مؤثر عندكم وإِنَّما المؤثر هو الله تعالىٰ، فيلزم أَن لا يكون الإنسان قادراً علىٰ شيء. الثَّاني قوله: بحسب اختياره؛ ضائع علىٰ ما بيّناه في / ٧٣/ الحد الأَوَّل.

والجواب عن الأَوَّل أَن نقول: المراد من المؤثر ما يصدق عليه كونه فاعلاً، والإِنسان يصدق عليه كونه فاعلاً فزالَ السؤال. وعن الثَّاني: أَنَّ الآثار الظاهرة عن الخواصّ يجوز أَن تصدر عنها ويجوز أَن لا تصدر عنها، فقولنا: بحسب الدواعي المختلفة، وبحسب اختياره، في الأول والثاني يحترز به عن ظهور الآثار عن الخواص.

قالت الفلاسفة: يمتنع وجود القادر بالتفسيرين المذكورين؛ لأَنَّ القادر -بما ذكرتم من التفسير- إِمَّا أَن يكون رجحان الفعل علىٰ الترك بالنسبة إِليه متوقفاً علىٰ

---

(١) راجع: المحصّل ص٢٦٩، الأربعين ص١٢٢، نهاية العقول ١/ ٤٤٣، الإشارة ص١٩٥، شرح المواقف ٨/ ٤٩، شرح الطوالع ص١٦٦، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٤٩، شرح العقائد النسفيّة ص١١٥، غاية المرام ص٨٥، وطالع في خصوص هذا البحث كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي والعلامة علاء الدين الطوسي.

انضمام مرجّح إليه أو لا يتوقف، والثاني يوجب الترجيح من غير مرجّح وهو محال، وأمّا الأوّل[1] فنقول: إذا حصل المرجّحات بأسرها وهي القدرة التامّة والإرادة الجازمة والآلة والوقت والمصلحة وانتفت أيضاً سائر الموانع فمع ذلك إن لم يكن الترك ممكناً لم يبق الفرق بين القادر والموجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً فنقول: اختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك إن افتقر إلىٰ مرجّح لم يكن الحاصل أوّلاً مرجّحاً وقد فرضناه كذلك هذا خلف، وإن لم يفتقر يكون اختصاص أحد الوقتين بالوقوع والآخر باللاوقوع مع حضور الشرائط وارتفاع الموانع في كلا الوقتين يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

أجاب المتكلمون عنه بأنّا نختار القسم الثّاني، وهو أن لا يتوقف رجحان الفعل علىٰ الترك علىٰ انضمام مرجّح، وبيانه أنَّ عطشاناً إذا خُيّر بين شرب قدَحَين متساويين من جميع الوجوه فإنّه يختار أحدهما علىٰ الآخر من غير مرجّح، وكذا الجائع بالنسبة إلىٰ الرغيفين.

قالت الفلاسفة: لو جاز ترجح[2] أحد طرفي الجائز من غير مرجّح لم يمكننا الاستدلال بوجود الممكن علىٰ وجود الصانع.

أجاب المتكلمون عنه بأنّا لا نقول: الممكن يحتاج إلىٰ المرجّح في جميع المواضع، بل نقول: الشيء إذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث والإمكان هو المحوج إلىٰ المؤثر، فأمّا ترجّح[3] الفعل علىٰ الترك في حق القادر فذلك لا يُحوج إلىٰ المرجّح؛ ولذلك فإنّا نفرّق بالضرورة بين الإنسان القادر علىٰ أفعاله وبين كون الحجر هابطاً بالطبع، وتوقيف صدور الفعل عن القادر علىٰ المرجّح يوجب أن لا يبقىٰ الفرق بين الموجب والمختار ضرورة وجوب الفعل عند الداعي علىٰ ما قرّروه[4] مع ظهور الفرق بينهما فيكون باطلاً.

---

(١) الأصول الخطية: الثاني ؛ وهو سهو.

(٢) ص: ترجيح.

(٣) ص: ترجيح.

(٤) ل: ما قدروه ؛ ص: قرّره.

ولنرجع إلىٰ شرح ما في الكتاب فنقول: ثبت أَنَّ العالَم مفتقر إلىٰ مؤثر فنقول: ذلك المؤثر إِمَّا أَن يقال: صدر عنه الأثر مع امتناع أن لا يصدر أَو صدر مع جواز أَن لا يصدر، والأَوَّل باطل بالوجوه المذكورة في الكتاب فتعيّن الثَّاني وهو المطلوب.

أَمَّا الوجه الأَوَّل في بيان امتناع القسم الأَوَّل فتقريره أَن نقول: لو كان موجباً بالذات لما تخلّف العالَم عنه فكان قديماً أَو كان المؤثر حادثاً، بيانه أَنَّ تأثير المؤثر في العالَم لا يخلو إِمَّا أَن يكون موقوفاً علىٰ شرط أَو لا يكون، فإن لم يكن موقوفاً علىٰ شرط[1] / ٧٤/ لزم من قدمه قدم العالَم أَو من حدوث العالَم حدوثه ضرورة أَنَّ العِلَّة لا يتأخر عنها معلولها، فإما أَن يكون العالَم حادثاً أَو لا يكون فإن كان الثَّاني لزم منه قدم العالَم وهو أَحد القسمين، وإن كان الأَوَّل لزم أَن يكون الله تعالىٰ حادثاً لأَنَّ ما لا يفارق الحادث لا بد وأَن يكون حادثاً فعلم بأنّه يلزم منه أَحد الأَمرين علىٰ ذلك التقدير.

وأَمَّا إن توقف إيجابه له علىٰ شرط فذلك الشرط لا يخلو إِمَّا أَن يكون قديماً أَو حادثاً فإن كان الأَوَّل لزم أَيضاً إِمَّا قدم العالَم أَو حدوث الله تعالىٰ، وإن كان حادثاً كان الكلام فيه كما في الأَوَّل فيفضي إلىٰ التسلسل وهو أَن يكون كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر قبله، وذلك قولٌ بحوادث لا أَوّل لها وقد أَبطلناه في مسألة حدوث الأَجسام، فثبت أَنَّ القول بكونه موجباً بالذات يفضي إلىٰ المحال فيكون محالاً.

فإن قيل: العالَم لا يخلو إِمَّا أَن يكون صحيح الوجود في الأَزل أَو لا يكون؛ فإن كان الأَوَّل لم يكن قدم العالَم محالاً فنحن نلتزمه، وإن كان الثَّاني فنقول: لِمَ لا يجوز أَن يكون الباري موجباً بالذات إِلّا أَنَّ الأَزل كان مانعاً من إيجابه فيه أَو إِمكان العالم كان شرطاً في التأثير، والتقدير تقدير أَنّه ليس بصحيح الوجود في الأَزل فيكون الشرط فائتاً فلا يلزم قدمه.

والجواب أَنّا نختار القسم الثَّاني وهو قولنا: العالَم ممتنع الوجود في الأَزل والأَزل مانع، إِلّا أَنّا لو قدَّرنا وجود العالَم قبل الوقت الذي حدث فيه بيوم أَو بيومين أَو ساعة

---

(١) ل: أمر.

أو ساعتين لا يلزم منه صيرورته أزلياً، وإلا لكان ما له أوّل لا أوّل له، فلو كان الفاعل موجباً بالذات والأزل الذي هو مانعٌ منتفٍ قبل الوقت الذي حدث فيه وجب كونه حادثاً قبل الوقت الذي حدث فيه وهو محال.

(المتن) الحجَّة الثَّانِيَة: أَنّا بَينّا أَنّ الأَجْسَام بأَسرها مُتَسَاوِيَة فِي تَمام المَاهِيّة، فَوَجَبَ استواؤها فِي قبول جَمِيع الصِّفَات؛ لأَنّا دللنا على أَنّه تَعَالَى لَيْسَ بجسم وَلَا حَالّ فِي الجِسْم، وَإِذا كَانَ كَذَلِك كَانَت نِسْبَة ذَاته إِلَى جَمِيع الأَجْسَام على السوية، فَوَجَبَ اسْتِوَاء الأَجْسَام بأَسرها فِي جَمِيع الصِّفَات، والتالي بَاطِل فالمقدم مثله.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان أَنَّ الله تعالىٰ ليس بموجب بالذات، وتقريره أَن نقول:

الأَجسام بأَسرها متساوية في الجسمية، ويلزم من ذلك أَن لا يكون الله تعالىٰ موجباً بالذات، أَمَّا المقدّمة الأولىٰ فقد مرّ تقريرها، وأَمّا المقدّمة الثانية وهي أَنّه متىٰ كانت الأَجسام كذلك لزم أَن لا يكون الله تعالىٰ موجباً بالذات؛ فلأنّه إِذا كانت الأجسام متساوية في الجسمية وجب استواؤها في قبول جميع الصفات علىٰ ما مر، فلو كان الباري تعالىٰ موجباً بالذات -وقد ثبت أَنّه ليس بجسم ولا بجسماني- يلزم أَن يكون تأثيره في الأَجسام وفي صفاتها علىٰ السويّة؛ لأَنَّ نسبة الموجب إلىٰ جميع الأَجسام وإلىٰ جميع صفاتها علىٰ السويّة، فليس تخصيص بعض الأَجسام بصفات مخصوصة أَولىٰ من اختصاص غيرها بها، فإمّا أَن لا يؤثر فيها أَصلاً فلا يكون موجباً علىٰ تقدير كونه موجباً، أَو يؤثر لكنّه يخصّص بعض الأَجسام ببعض الصفات، وذلك يوجب ترجيح أَحد المتساويين علىٰ الآخر من غير مرجح[1] وهو محال بالنسبة إلىٰ الموجب بالاتفاق، أَو يؤثر في الكلّ تأثيراً متشابهاً / ٧٥/ وحينئذٍ يلزم منه استواء جميع الأَجسام في جميع الصفات وذلك باطل بالضرورة.

---

(١) ل:- من غير مرجح.

فثبت أنّه لو كان موجباً بالذات على تقدير تماثل الأجسام لأفضى ذلك إلى أحد هذه الأقسام الباطلة، فيلزم أن لا يكون موجباً بالذات على هذا التقدير، فصحّ ما ادّعينا بأنّ الأجسام متماثلة وأنّها متى كانت متماثلة يلزم أن لا يكون الله تعالى موجباً بالذات فيلزم[1] بالضرورة أن لا يكون الله تعالى موجباً بالذات.

(المتن) الحجَّة الثَّالِثَة: لَو كَانَ مُوجباً بِالذَّاتِ لَكَانَ إِمَّا أَن يُوجب معلولاً وَاحِداً أَو مَعْلُولات كَثِيرَة، وَالْأول بَاطِل وَإِلَّا لوَجَبَ أَن يصدر عَن ذَلِك الوَاحِد وَاحِد آخر، وَكَذَا القَوْل فِي جَمِيع المَرَاتِب فَوَجَبَ أَلّا يُوجد موجودان إلا وَأَحَدهمَا عِلّة للآخر وَهُوَ بَاطِل، وَالثَّانِي بَاطِل لِأَنَّ الفلاسفة أطبقوا على أنّ الوَاحِد لَا يصدر عَنهُ إِلَّا الوَاحِد.

(الشرح) تقرير هذا الوجه هو أن يقال: لو كان مدبِّر العالَم موجباً بالذات فإمَّا أن يوجب معلولاً واحداً كما هو مذهب الخصم أو يوجب معلولات كثيرة والقسمان باطلان، فالقول بكونه موجباً بالذات محال.

أمَّا انتفاء القسم الأوَّل فبيّن، وذلك لأنّه لو لم يصدر منه إلّا معلول واحد فذلك المعلول الواحد لم يصدر منه أيضاً إلّا معلول واحد بناء على فاسد أصولهم من أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، وهكذا القول في المعلول الثّاني والثالث والرابع، فحينئذٍ يلزم أن لا يوجد موجودان إلّا وأحدهما علّة للآخر، وهو باطل وإلّا لكان يلزم من انتفاء واحد من تلك المعلولات انتفاء عللها ضرورةَ وجوب انتفاء العلل عند انتفاء بعض معلولاتها وذلك باطل.

وأمّا انتفاء القسم الثّاني وهو أن يكون لله تعالى معلولات كثيرة فهو باطل من وجهين، أمّا أوّلاً فلمساعدة الخصم على ذلك. وأمّا ثانياً فلأنّا لو فرضنا صدور شيئين عن واحد لكان مصدريّته لأحدهما غير مصدريّته للآخر، فهذان المفهومان إن كانا جزأيه[2] كان مركباً فلا يكون واحداً، وكذلك إذا كان أحدهما داخلاً والآخر خارجاً،

---

(١) الأصول الخطية: يلزم.

(٢) ل: - كانا جزأيه.

وإن كانا خارجين كان مصدراً لهما أيضاً فيعود الكلام فيه، فإمَّا أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلىٰ ما لا يكون كذلك وهو المطلوب.

والسؤال عليه: لِمَ لا يجوز أن يصدر عن المعلول الأَوَّل الذي هو العقل شيئان هما عقل وفلك، لكن باعتبار أمرين: أحدهما: الوجوب بالغير، وثانيهما: الإمكان الذي هو من ذاته، فيصدر بواسطة وجوبه عقل وبواسطة إمكانه فلك، فعلىٰ هذا لا يلزم أن لا يوجد موجودان إلّا ويكون أحدهما علّة للآخر.

سلّمنا أنّه يلزم منه ذلك، لكن لِمَ قلتم بأَنَّ هذا محال، قوله: لو كان كذلك لزم من انتفاء واحد من تلك المعلولات انتفاء تلك العلل، قلنا: لا نسلّم، وإِنَّما يلزم ذلك لو كان المعلول لا ينتفي إِلّا لانتفاء علّته[1]، فلِمَ قلتم أَنَّه كذلك، بل جاز أَن ينتفي المعلول لانتفاء الشرط وتكون العِلَّة باقية.

سلّمنا فساد هذا القسم لكن لِمَ لا يجوز أَن يكون له معلولات، وأَمّا ما ذكرتموه في بيان أَنَّ الواحد لا يصدر عنه إِلّا الواحد فالكلام عليه هو أَنَّ قولكم: مصدريّته لهذا ومصدريته لذاك إِمَّا أَن يكونا داخلين في العلة أَو خارجين عنها أَو إحداهما داخلة والأخرىٰ خارجة؛ مقدمة كاذبة؛ لأَنَّ هذا التقسيم إِنَّما يصحّ أَن لو كانت تلك المصدريّة ثبوتيّة وذلك باطل؛ لأَنَّها لو كانت صفة /٧٦/ ثبوتيّة لكانت إِمَّا ذات المصدر وهو محال؛ لأَنَّ المصدريّة إِضافة عارضة لها فهي متأَخّرة، والشيء لا يكون بَعْدَ نفسه، أَو جزءاً منها[2] وهو محال لأَنَّ الجزء متقدّم والعارض متأَخّر، أَو خارجاً عنها وهو محال وإِلّا لزم التسلسل، وإِذا بطل كونها ثبوتيّة بطل التقسيم المذكور.

ولئن سلّمنا صِحَّة المنفصلة فلِمَ لا يجوز أَن يكون المفهومان داخلين فيه، قوله: لأَنَّه يقتضي التركيب، قلنا: يقتضي التركيب في المجموع الحاصل من الذات والمصدريّة

---

(١) ص: علة.

(٢) معطوف علىٰ ذات المصدر، فأصل الكلام هكذا: لأنها لو كانت صفة ثبوتية لكانت إما ذات المصدر أو جزءاً منها أو خارجاً عنها ، أي: جزءاً من ذات المصدر أو خارجاً عن ذاته.

أَو في الذات التي عرضت لها المصدريّة، الأَوَّل مسلّم ولا نزاع فيه، إِنَّما النزاع في الذات التي عرضت لها العلّيّة هل هي مركبة أم لا، وما ذكرتموه لا يقتضي ذلك؛ إذ من الجائز أَن يوجد الشيء الواحد مع وصف تارة ومع وصف آخر أخرىٰ فيكون أَحد المجموعين مخالفاً في الفهم للمجموع الآخر مع أَنَّ المأخوذ في أحد المجموعين هو المأخوذ بعينه في الآخر، ومثاله الوحدة المعيّنة إِذا أُخذت مع وحدة أخرىٰ وجب حصول صورة الإِثنينيّة لتلك الجملة، ثم إِذا أُخذت الأولىٰ مع وحدة أخرىٰ وجب حصول الإِثنينيّة للجملة الأخرىٰ، ولا يلزم من تغاير المجموعين أَن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين.

ثم نقول: ما ذكرتم وإِن دلّ علىٰ أَنَّ الواحد لا يصدر عنه أكثر من واحد لكن هنا ما يأباه، وبيانه هو أَنَّ الجسميّة صفة واحدة هي مقتضية للحصول في الحيّز ولقبول الأَعراض.

والجواب: قوله: لِمَ لا يجوز أَن يصدر عن المعلول الأَوَّل شيئان[1] باعتبارين وهو الوجوب بالغير والإمكان بالذات.

قلنا: كلّ واحد منهما عدمي، والأَمر العدمي لا يجوز أَن يكون علّة ولا جزء علّة، أَمّا أَنَّ الوجوب أَمر عدمي فقد عرفتَه، وأَمّا أَنَّ الإِمكان عدمي فلأنّ المحدَث قبل وجوده ممكن، فلو كان الإِمكان صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفاً بصفة وجودية وهو محال.

قوله: لِمَ قلتم بأَنّه يلزم من انتفاء المعلول انتفاء العِلَّة.

قلنا: نعني بالعلّة[2] تمام ما يفتقر إليه الشيء في وجوده، ولا شك بأَنّه يلزم من انتفاء الشيء انتفاء مجموع ما يفتقر إِليه ذلك الشيء[3] في وجوده، فيلزم منه انتفاء العِلَّة بهذا التفسير.

---

(١) ل: سبباًن.

(٢) ف: العلية.

(٣) ل: يلزم من انتفاء الشيء انتفاء ما يفتقر إليه مجموع ما يفتقر إليه ذلك الشيء.

بقي هنا أن يقال: لمَ قلتم بأَنَّ انتفاء العِلَّة على ما ذكرتم من التفسير عند انتفاء المعلول محال، فإِنَّ العِلَّة إِذا كانت مفسَّرة بما ذكرتم دخل فيها الشرط، فجاز أن يكون انتفاء المعلول لانتفاء الشرط لا لانتفاء العِلَّة ولا استحالة في ذلك، ولا يلزم منه أيضاً أن لا يوجد شيئان إِلّا وأحدهما علّة للآخر.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون له معلولات كثيرة.

قلنا: هذا عند الخصم محال فنحن نلزمه[1] ولا حاجة بنا إلى إثبات ذلك بالدَّليل.

(المتن) الحجَّة الرَّابِعَة: لَا شكّ أَنَّا نشاهد فِي العَالم تغيرات مثل أَن يُعدم شيء كَانَ مَوْجُوداً أَوَ يوجد شيء كان معدوماً، وعدم المَعْلُول لَا بُد وَأَن يكون لعدم علته، وَعدم تِلْكَ العلّة لَا بُد أَيضاً أَن يكون لعدم علتها، فَهَذِهِ المعدومات عِنْد الارتقاء تَنْتَهِي إِلى وَاجِب الوُجُود لذاته، فَإِن كَانَ تَأْثِيره فِي غَيره بِالْإِيجَابِ لزم من عدم هذه الأَحْوَال عدم ذَاته، وَهَذَا محَال فَذَلِك محَال.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح إِلّا أَنَّ فيه منعاً وهو أن يقال: لمَ قلتم بأنّ عدم المعلول لا بد وأن يكون لعدم علّته، بل قد يكون لعدم شرط العِلَّة على ما عرفت في الوجه المتقدّم، فعلى هذا لا يلزم من انتفاء المعلول انتفاء ذات العِلَّة.

ثم المستدلّ في هذا المقام بين أمرين.. إِمَّا أن يقول: العلَّة العقلية يستحيل أَن يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل، أو يفسّر العِلَّة ويقول: نعني بالعلّة تمام ما /٧٧/ يفتقر إليه الشيء ليكون الشرط داخلاً فيه حتى يلزم من انتفاء المعلول انتفاء العِلَّة بهذا التفسير:

أَمَّا الطريق الأَوَّل فيمكنه ذلك، وكيف لا.. ومن[2] مذهب أَصحابنا أَنَّه لا يجوز أَن يتوقف إِيجاب العِلَّة معلولها على شرط منفصل عن ذاتها، فله أَن يقدِّر ذلك ويقول:

---

(١) ل: نلتزمه.

(٢) ل، ص: وفي مذهب.

العِلَّة بدون ذلك الشرط لا تخلو إمَّا أن تبقىٰ موجبة للأثر أو لم يكن، فإن كان الأوَّل لم يكن الشرط شرطاً هذا خلف، وإن كان الثَّاني كانت العِلَّة مجموع الأمرين فتكون العِلَّة العقليّة مركبة، وهو محال؛ لأنَّ كلّ واحد من الأمرين إذا انفرد فإن كان موجباً كان هو تمام العِلَّة لا جزأها، وإن لم يكن موجباً يلزم أن لا يكون موجباً حال الاجتماع أيضاً فإنَّ ماهيته إمَّا أن تكون باقية أو لا تكون، فإن كانت باقية وهي لا توجب حال الانفراد وجب أن لا توجب حال الاجتماع، وإن لم تكن باقية يكون الاجتماع أعداماً وهو محال.

إلّا أنَّ للخصم أن يعترض عليه فيقول: نحن نختار القسم الثَّاني وهو أن لا تبقىٰ العِلَّة بدون ذلك الشرط موجبة.

قوله: يلزم منه أن تكون العِلَّة مركبة.

قلنا: لا نسلّم، إذ لا يلزم من توقف إيجابها للأثر علىٰ الشرط كون الشرط داخلاً في حقيقتها، ولئن سلّمناه ولكن لمَ قلتم بأنّ ذلك محال. وما ذكرتموه منقوض بخبر التواتر، فإنَّ خبر الواحد لا يفيد العلم وخبر الكلّ يفيد العلم، وكذا اللّقمة الواحدة لا تشبع والمجموع يشبع، وكذا العلم بالمقدمة الواحدة لا ينتج والعلم بمجموع المقدِّمتَين ينتج، وكذلك[1] الواحد من العشرة لا يوجب صفة العشرة والمجموع يوجب.

ولئن سلّمنا صِحَّة ما ذكرتموه لكن هنا ما يدلّ علىٰ أنَّ العِلَّة العقليّة لا يستحيل أن يتوقف إيجابها لأثرها علىٰ شرط منفصل، وبيانه هو أنَّ الجوهريّة توجب قبول الأعراض بأسرها، لكنّ صِحَّة كلّ عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل.

وأمّا الطريق الثَّاني فهو أن نقول: نعني بالعلّة تمام ما يفتقر إليه الشيء في وجوده، لكن لا ينفعه ولا يتمّ كلامه؛ لأنَّ الخصم يقول: هب أنّه يلزم من انتفاء المعلول انتفاء العِلَّة بما ذكرتم من التفسير، لكن لم قلتم بأنَّ انتفاء العلة علىٰ ماذكرتم من التفسير محال؛ فإنَّ العِلَّة بذلك التفسير يدخل فيها الشرط وزوال المانع، ولا يخفىٰ بأنَّ انتفاء

---

(١) ص: وكذا.

مجموع الشيء كما يكون بتمام الأَجزاء، فقد يكون ببعض الأَجزاء، فلمَ لا يجوز أَن تنتفي العِلَّة بما ذكرتم من التفسير لأَجل انتفاء الشرط أَو لحصول[1] المانع، وحينئذٍ لا يلزم منه المحال المذكور في الكتاب.

(المتن) احتَجُّوا بِأَنَّ كل مَا لَا بُد مِنهُ فِي المؤثرية إن كَانَ حَاصِلاً في الأَزل لزم وجوب الأَثر، وَإِن لم يكن ذَلِك المَجْمُوع حَاصِلاً كَانَ الأَثر مُمْتَنعاً.

وَالجوَاب: يُشكل مَا ذكرتموه بالحوادث اليومية.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقرير حجتنا في إِثبات كونه تعالىٰ قادراً شرع في تقرير ما يحتج به الخصم وهو من وجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب وقد أَشرنا إِليه مرة[2]، حيث نقلنا عن الفلاسفة أَنَّهم قالوا: يمتنع وجود القادر بالتفسيرين المذكورين، إِلّا أَنّا نقرره هنا بعبارة أخرىٰ، وهي أَن نقول:

ما هو مؤثر للعالَم لا يخلو إِمَّا أَن يكون مستجمعاً لجملة ما لا بد منه في مؤثريّته للعالَم في الأَزل من وجود الشروط وانتفاء الموانع وغير ذلك أَو لم /٧٨/ يكن، فإِن كان مستجمعاً يجب الفعل لا محالة، وإِن لم يكن مستجمعاً لجملة[3] ما لا بدّ منه في التأثير[4] امتنع وجود الفعل، وعلىٰ التقديرين فالقول بوجود القادر محال؛ لأَنَّ القادر هو الذي يمكنه الترك بدلاً عن الفعل وبالعكس، وعلىٰ التقديرين فلا يتصوّر ذلك إِذ لا قدرة علىٰ الواجب ولا علىٰ الممتنع.

الثَّاني: سلّمنا أَنَّ القادر في الجملة معقول، لكن لا يمكن أَن يكون الله تعالىٰ قادراً لأَنّه لو كان قادراً لكانت قادريّته إِمَّا أَن تكون أَزليّة أَو لا تكون، والأَوّل محال لأَنَّ

---

(١) فوق كلمة (لحصول) من نسخة (ف) يوجد كلمة (لحضور).

(٢) في شرح المسأَلة الأولىٰ من الباب الثالث، عند قول الإمام: (احتج القائلون بقدم الأَجسام..).

(٣) ف: جملة.

(٤) ف: مؤثريته.

التمكن من التأثير يستدعي صِحَّة الأثر، لكن صِحَّة الأَثر في الأَزل محال؛ لأَنَّ الأَزل عبارة عن نفي الأَوّليّة، والحادث ما يكون مسبوقاً بالأَزل والجمع بينهما متناقض. والثاني محال لأَنَّ قادريّته إِذا لم تكن أَزليّة كانت حادثة فافتقرت إِلىٰ مؤثر، فإِن كان ذلك المؤثر مختاراً عاد البحث كما كان، وإِن كان موجباً كان المبدأ الأَوَّل موجباً.

ثم قالوا: هب أَنَّ المؤثِّر في العالَم يجب أَن يكون قادراً لكن لِمَ لا يجوز أَن لا يكون هو الذي ثبت كونه واجب الوجود بل يكون معلولاً له؟

والجواب عن الأَوَّل من وجهين:

أَحدهما: لِمَ لا يجوز أَن يكون المؤثِّر المستجمع لجميع جهات المؤثريّة تارة يكون مصدراً للأَثر وتارة لا يكون، ونحن قد بيّنا[1] أَنَّ المختار يصحّ منه الترجيح لا لمرجّح.

والثاني: ما ذكره في الكتاب وتقريره أَن نقول: ما ذكرتم قائم في الحوادث اليوميّة فيلزم من صِحَّة ما ذكرتم، إِمَّا قدم الحوادث اليوميّة أَو امتناعها، بيانه أَنَّ المؤثِّر في الحوادث اليوميّة إِن استجمع جميع ما لا بد منه في مؤثريّته في الأَزل[2] لزم حصولها في الأَزل، وإِن اختلّ قيد من القيود المعتبرة في[3] المؤثرية امتنع حصولها، لكن كلّ واحد من الأَمرين ممتنع، أَمَّا الأَوَّل فظاهر، وأَمَّا الثَّاني فلِأَنَّها لو كانت ممتنعة لما دخلت في الوجود وقد دخلت فلا تكون ممتنعة، فيكون ما ذكرتموه باطلاً.

وعن الثَّاني أَنَّ قادريّته أَزليّة، وهي إِنَّما تستدعي صِحَّة الأَثر أَن لو كان تعلُّقها بالمقدور في الأَزل، أَمَّا إِذا كان تعلقها بالمقدور في لا يزال فلا تستدعي إِلّا صِحَّة الأَثر في لا يزال، فلمَ قلتم بأَنَّ تعلقها ليس في لا يزال، لا بد لذلك من دليل.

وعن الثَّالث أَنَّه لـمّا ثبت أَنَّ واجب الوجود مؤثِّر في العالَم، وثبت بما ذكرناه أَنَّ

---

(١) ص: ونحن قدَّمنا.

(٢) ف : (.. جميع ما لا بد منه في مؤثريته فيها..) وكُتِب فوق كلمة (فيها) كلمة (في الأزل) فهي تفسيرية.

(٣) ص، ل: + مؤثريته في.

المؤثّر في العالَم لا بد وأن يكون قادراً يلزم قطعاً أن يكون واجب الوجود قادراً، وأيضاً فالمسلمون أجمعوا على انتفاء هذه الواسطة، وأيضاً فلأنّا عرفنا من دين الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نفي هذه الواسطة.

(المتن) المسأَلة الثَّانِيَة: صانع العَالم عَالِم؛ لِأَنَّ أَفعاله محكَمَة متقنة، والمشاهدة تدل عَلَيْهِ، وفاعل الفِعْل المحكم المتقن يجب أَن يكون عَالماً، وَهُوَ مَعْلُوم بالبديهة[1].

(الشرح) اعلم أَنَّ الخلاف في هذه المسأَلة مع قدماء الفلاسفة، فإنهم أنكروا علمَه مطلقاً.

وقد احتج أَصحابنا على إثبات علمه تعالى بالوجهين المذكورين في الكتاب:

أَمَّا الأَوَّل فتقريره أَن نقول: أَفعاله محكمة متقنة، وكل من كان كذلك كان عالماً.

أَمَّا المقدّمة الأولى فظاهرة، لاسيّما عند تأَمّل ما في أَعضاء الحيوان من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح.

وأَمّا الثانية / ٧٩/ فالعلماء ادَّعوا الضرورة فيها، وزعموا أَنَّ من رأى خطّاً حسناً يضطر إلى العلم بكون كاتبه عالماً.

فإن قيل: دليلكم منقوض بالنمل والنحل وسائر الحيوانات، فإنّه يصدر[2] عنها أَفعال محكمة مع أَنّها غير عالِمة.

ثم نقول: لا نسلّم أَنَّ العالَم فعله بل هو فعل الواسطة، وتقريره هو أَن يقال: لمَ لا يجوز أَن يقال إنَّ واجب الوجود لذاته أَوجب موجوداً مجرّداً قادراً عالماً، وهذا العالَم إنّما صدر عنه لا عن الله تعالى.

---

(١) راجع: المحصّل ص٢٧٧، الإشارة ص١١٧، الأربعين ص١٣٣، نهاية العقول ٢/ ١٦٥، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٦٥، شرح العقائد النسفيّة ص١١٣، غاية المرام ص٧٦، شرح الطوالع ١٧٢، شرح المواقف ٨/ ٦٤.

(٢) ل: يصور.

أَو نقول: ما المراد من الفعل المحكم، تريدون به كونه مطابقاً للمنفعة أو كونه مستحسناً في العرف أَو تريدون به شيئاً آخر؟ فإِن أَردتم به الأَوَّل فإِمَّا أن تريدوا به كونه مطابقاً للمنفعة من كلّ الوجوه أو من بعضها، والأَوّل ممنوع؛ فلم قلتم بأَنَّ المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه؛ لأَنّا نشاهد في العالَم كثيراً من الآفات والشرور، وإِن أَردتم به الثَّاني فمُسلّم، لكن كون الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لا يدلّ على كون فاعله عالِماً لأَنَّ فعل الساهي والنائم قد يكون نافعَه[1] من بعض الوجوه، وإِن أَردتم به كونه مستحسَناً في العرف فإِمَّا أن تريدوا به كونه مستحسناً على وجهٍ لا يمكن تصوّر ما هو أَحسن منه أَو تريدوا به كونه مستحسَناً في الجملة، فإِن أَردتم به الأَوَّل فلا نسلّم كون العالَم كذلك، وإِن أَردتم به الثَّاني فمُسلّم أَنَّ العالَمَ كذلك لكنه لا يدلّ على علم الفاعل، فإِنَّ فعل الفاعل الساهي قد يُستَحسن من بعض الوجوه، وإِن أَردتم بالإِحكام والاتقان شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

سلّمنا أَنَّ أَفعاله محكمة متقنة فلمَ قلتم بأنّ ذلك يدلّ على علم الفاعل؟ بيانه أَنَّ جمهور الفلاسفة والأَطباء اتفقوا على استناد تكوّن الأعضاء إلى القوّة المصوّرة مع أنّها عديمة الشعور، فكيف يمكن دعوى الضرورة فيه.

ثم نقول: الفعل المحكم كما يصدر عن العالِم كذلك قد يصدر عن الظانّ بكونه مشتملاً على المصلحة، فعلى هذا لا يدلّ الفعل المحكم على علم الفاعل.

سلّمنا صِحَّة ما ذكرتموه لكنّه معارض بما أَنّه تعالى لو علم شيئاً لكان علمه إِمَّا عين ذاته وهو محال لأَنَّ علمه تابع للمعلوم وذاته غير تابعة لشيء ما، وإِمَّا غير ذاته وهو محال وإِلا لكان الشيء الواحد قابلاً فاعلاً معاً وهو محال.

والجواب: أَمَّا النقوض بأَفعال الحيوانات فنقول: كلّ من فعل فعلاً من الحيوان فهو عالِم بذلك الفعل فقط.

---

(١) كذا في (ف) و(ل)، وفي هذا الموضع من (ص) سقط.

وأمّا الواسطة فنقول: القول بالواسطة يوجب الاعتراف بإثبات [أنّ] مدبّر العالَم عالم، والقول بثبوتها مشكوك فيه فوجب الإعراض عن المشكوك والاقتناع[1] بالمعلوم، وأيضاً ثبت أَنَّ العالَمَ الذي هو عبارة عمّا سوىٰ الله تعالىٰ محدَث فكان تأثير الله تعالىٰ فيما سواه بالقصد والاختيار، والموجد للشيء علىٰ سبيل الاختيار لا بد وأن يكون له شعور بما يقصد إلىٰ إيجاده.

وهذا القدر يكفينا في إثبات أصل العلم. فأمّا علمه بجميع المعلومات فذاك مسألة أخرىٰ.

وأمّا الإحكام فالمراد منه التركيب اللطيف والتركيب العجيب، أو نقول: نريد به كون الشيء مطابقاً للمنفعة المطلوبة منه، مثلاً المنفعة المطلوبة من اليد / ٨٠/ القبض والبطش فإذا كانت اليد مفيدة كمال هذا المطلوب كانت محكمة متقنة في كونها آلة، ولا يخفىٰ أَنَّ فعل الساهي والنائم لا يكون كذلك.

قوله: لِمَ قلتم بأَنَّ كون الفعل محكماً متقناً يدلّ علىٰ علم فاعله.

قلنا: هذا أَمرٌ ضروري؛ ولذلك فإنَّ كلّ عاقل إذا رأىٰ صنعة عجيبة اضطر إلىٰ العلم بكون فاعلها عالماً بتلك الصنعة.

قوله: الفلاسفة أَسندوا خلقة الإنسان إلىٰ القوّة المصوّرة.

قلنا: إنكار الضرورة علىٰ الجمع القليل جائز، وأَمّا الأَطباء فأكثر أَفاضلهم أَطبقوا علىٰ دلالة عجائب خلقته علىٰ حكمة الصانع، مثل جالينوس وبقراط وأَفلاطون وغيرهم.

وأَمّا قوله بأَنَّ الفعل المحكم قد يصدر من الظانّ. قلنا: الظانّ لا يمكنه أَن يفعل الأَفعال الكثيرة علىٰ وجه الإتقان[2].

---

(١) ل: الامتناع ؛ ص: الاقتنا .

(٢) ل: الاتفاق.

فإن قلت: إنَّا قد نجد الأفعال الكثيرة المحكمة من بعض الوجوه مشتملة على أنواع من الخلل وذلك يقدح في حكمة فاعلها.

قلنا: تطرُّق الخلل فيها لا يدلّ على الجهل؛ إذ العالم قد يفعل فعلاً غير محكم، لكن غير العالم لا يمكنه أن يفعل الفعل المحكم.

وأمّا المعارضة فجوابها: أنَّ الشيء الواحد يجوز أن يكون فاعلاً وقابلاً معاً لما مر أنَّ الواحد يجوز أن يصدر عنه أكثر من الواحد.

(المتن) وَأَيْضاً إنه فَاعل بِالِاخْتِيَارِ، وَالمخْتَار هُوَ الَّذِي يقْصد إِلَى إِيجَاد النَّوْع المعِين، وَالْقَصْد إِلَى إِيجَاد النَّوْع المعِيَّن مَشْرُوط بتصور تِلْكَ المَاهِيّة، فَثَبت أَنّه تَعَالَى مُتَصَوّر لبَعض الماهيات، وَلَا شكّ أَنَّ الماهيات لذواتها تَسْتَلْزِم ثُبُوت أَحْكَام وَعدم أَحْكَام، وتصور المَلْزُوم يوجب تصور اللَّازِم، فَيلْزم من علمه تَعَالَى بِتِلْكَ الماهيات علمه بلوازمها وآثارها، فَثَبت أَنَّه تَعَالَى عَالم.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في إثبات علم الله تعالى، وتقريره أَن نقول: قد ثبت أنّه قادر وفاعل بالاختيار، فيكون فعله مسبوقاً بالقصد والاختيار، والقصد إلى إيجاد الشيء لا يتأتى إلّا بعد تصوّر تلك الحقائق، فيكون الباري متصوراً لحقائق الأَشياء، ثم التَّصوّر لا يعقل أن يكون جهلاً أو ظناً؛ لأَنَّ الجهل والظنّ إنَّما يكونان إذا كان الحكم غير مطابق للمحكوم عليه وكان يجوز أَن لا يكون مطابقاً، والتَّصوّر ليس فيه حكم أَصلاً فيستحيل أَن يكون جهلاً أَو ظناً.

وإذا ثبت أنّه تعالى عالم بحقائق الأَشياء، وتلك الحقائق لما هي هي تقتضي أَن يكون لها لوازم، وتصوّر حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم يقتضي لذاته التصديق بثبوت أَحدهما للآخر؛ فلا بد وأَن يكون ذلك التصديق ثابتاً في حق الباري، فثبت أَنّه عالم بحقائق الأَشياء تصوّرها[1] وتصديقها.

---

(١) ل: وتصورها.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: أنكرت الفلاسفة كَونه تَعَالَى عَالماً بالجزئيات، وَلنَا فِي إبطَال قَوْلهم وُجُوه: الأول أَنه تَعَالَى هُوَ الفَاعِل لأَبدان الحَيَوَانَات، وفاعلها يجب أَن يكون عَالماً بهَا، وَذَلِكَ يدل على كَونه تعالى عَالماً بالجزئيات.

(الشرح) اعلم أَنّ الفلاسفة الذين اعترفوا بكونه تعالىٰ عالماً اختلفوا علىٰ مذاهب[1]:

فمنهم من سلّم علمه بغيره وأنكر علمه بذاته بناء علىٰ أَنَّ العلم إضافي، وإضافة الشيء إلىٰ نفسه محال، وهو منقوض بعلم الإنسان بنفسه.

ومنهم من سلّم علمه بذاته وأنكر علمه بالكليات فقال: العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالِمِ، فلو كان الباري تعالىٰ عالماً بالكليات لحصلت فيه صور المعلومات وهو محال.

أَمّا أَوّلاً: فلاستحالة كونه موصوفاً بالصفات. **وأَمّا ثانياً**: فلأَنَّ الكليات غير متناهية، فيستحيل حصولها في ذاته، ولأَنَّ كلّ عدد فهو إِمَّا شفع أَو وتر وعلىٰ التقديرين فهو متناهٍ. وأَمّا ثالثاً: فلأَنَّ تلك الصور إِن اقتضت كمالاً له كان / ٨١/ كاملاً لغيره وإلا لم يجز إِثباتها له.

والجواب عن الأَوَّل: لا نسلّم أَنَّ العلم عبارة عمّا ذكروه. ولئن سلّمناه فلا نسلّم استحالة اتِّصافه بالصِّفات.

وأَمّا حصول صور غير متناهية في ذاته، فَلِمَ قلتم بأَنّه محال، نعم ثبت امتناع الكثرة في ذاته أمَّا في صفاته فلا. وأَمّا حديث الشفع والوتر فنقول: ذلك من خواصّ العدد المتناهي. وأَمّا حديث الكمال والنُّقصان فخطابي.

---

(١) أضف إلىٰ ما ذكرته من المراجع في المسألة الثانية كلاً من: شرح المقاصد ٢/ ٨٧، شرح المحقق الدواني علىٰ العضدية من بداية الجزء الثاني، كشف المراد ص٢٦٢ .

ومنهم من سلّم علمه بالكليّات وأنكر علمه بالجزئيات على ما ذكره في الكتاب.

وقد احتجّ أصحابنا على كونه عالماً بالجزئيّات بالوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب:

أمّا الأوّل فتقريره أن نقول: إنّا نرى مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث أجساماً متشابهة الأجزاء، ثم إنّه يتكوّن عنها حيوان مركب من أجسام مختلفة الطّبائع متباينة الأوضاع والصفات لكل عضو منه شكل مخصوص مستعدّ لفعلٍ مخصوصٍ، والخصم يساعد على أنّ القوّة الطبيعية لا تفعل إلّا فعلاً واحداً وهو الكرة فلا يمكن إسناد ذلك إليها، ولا إلى الأبوين لما نشاهد من عجزهما عن ذلك؛ فإذن لا بد لهذا التّركيب الذي عجزت العقول عن إحصاء منافعه من[1] قادر عالم بالكليّات والجزئيّات وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: هب أنّ فاعل هذه الأبدان هو الفاعل الحكيم، لكن لمَ قلتم بأنّه هو المبدأ الأوّل، ولمَ لا يجوز أن يقال: إن المبدأ الأوّل موجب لوجود شيء، وذلك الشيء يكون عالماً بالجزئيّات ويكون حكيماً ويكون هو المركّب لأبدان الحيوانات، وإن لم يكن الأوّل كذلك.

أجاب العلماء عنه بجوابين:

الأوّل: ما اختاره أبو البركات، قال: كلّ كمال يحصل لشيء من علة[2] فإنّ ذلك الكمال بتلك العِلّة أولى، فإذا كان معلول المبدأ الأوّل حكيماً عالماً فَلأَن يكون المبدأ الأوّل كذلك كان أولى.

فقيل عليه: لا يلزم أنّ العِلّة إذا أوجبت أمراً أن تكون تلك العِلّة موصوفة بذلك الأمر فإنّ الحركة تُسَخِّن ولا تَتَسَخّن، والشّمس تسوِّد وجه القَصّار ولا تتسوّد، وكذلك المبدأ للجواهر والأعراض لا يلزم أن يكون جوهراً أو عرضاً.

---

(١) الأصول الخطية: عن.

(٢) ل: علته.

الجواب الثَّاني: هو أنّا سنبيّن أنّه لا فاعل إلّا الله تعالىٰ، وإذا كان كذلك استحال أن يُقال: أبدان الحيوانات صادرة عن شيء صادر عن الواجب لذاته، وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه أصحابنا، ولا يَتَهَيَّأُ مثله للمعتزلة.

(المتن) الثَّانِي: أَنّ العلم صفة كَمَال، وَالْجهل صفة نقص، وَيجب تَنْزِيه الله تَعَالَى عَن النقائص.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان كونه عالماً بالجزئيّات، لكنّه خطابي لا يجوز التعويل عليه في العقليّات[1].

(المتن) الثَّالِث: أَنَّ كَون المَاهِيّة مَوْصُوفَة بالقيود الَّتِي صَارَت لأَجلهَا شخصاً معيناً وَاقعاً فِي وَقت معِين من مَعْلُومَات ذَات الله تَعَالَى إِمَّا بِوَاسِطَة أَو بِغَيْر وَاسِطَة، وَعِنْدهم أَن العلم بِالْعِلَّةِ يُوجب العلم بالمعلول، فَوَجَبَ من علمه تَعَالَى بِذَاتِهِ علمه بِهَذِهِ الجزئيات.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّالث في إثبات هذا المطلوب وهو إلزامي، وتقريره أن نقول: الحقيقة إذا تشخّصت فلا بد لذلك المتشخّص من علّة، والعلل بأسرها منتهية إلىٰ واجب الوجود، والباري تعالىٰ عند متأخري الفلاسفة عالم بذاته.

إذا عرفت هذا فنقول: ذاته تعالىٰ عندهم [عالمة] بالعقل الأَول[2] والعلم بالعلّة عندهم يوجب العلم بالمعلول؛/ ٨٢/ فيلزم من علمه بذاته علمه بالمعلول الأَوَّل، ومن العلم به العلم بالمعلول الثَّاني، ومن العلم به العلم بالمعلول الثَّالث، ومن العلم بالمعلول الثَّالث العلم بالمعلول الرَّابع وهكذا إلىٰ آخر المراتب، فيلزم علىٰ قانون قولهم أن يكون الله تعالىٰ عالماً بجميع العِلل والمعلولات الجزئيّة التي هي بعضها عندهم غير متغيّرة وبعضها متغيّرة زمانيّة، فيلزم بتوسّط العلم بالمعلولات غير المتغيّرة العلم بالمعلولات المتغيّرة الزمانيّة الجزئيّة فيكون قولهم متناقضاً ومذهبهم باطلاً.

---

(١) ف: القطعيات.

(٢) ف: ذاته تعالىٰ عندهم للعقل الأَول ؛ ل، ص: ذاته تعالىٰ عندهم العقل الأول.

(المتن) واحتَجُّوا بِأَنَّهُ لَو علم كَون زيد جَالِساً فِي هَذَا المَكَان، فَبعد خُرُوج زيد عَن هَذَا المَكَان إن بَقِي ذَلِك العلم فَهُوَ جهْل، وَإِن لم يبْق فَهُوَ التَّغَيُّر. وَالجوَاب: لم لَا يجوز أَن يُقَال: إِنَّ ذَاته المَخْصُوصَة مُوجبَة للْعلم بِكُل شَيْء -على ما هو عليه- بِشَرْط وُقُوع ذَلِك الشَّيْء، فَعِنْدَ حُصُول كل وَاحِد من الأَحْوَال تَقْتَضِي ذَاته المَخْصُوصَة العلم بِتِلْكَ الأَحْوَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من الدلالة على كونه عالماً بالجزئيّات شرع في تقرير شبهة الخصوم وفي الجواب عنها.

أَمَّا الشبهة فتقريرها أَن يُقال: لو علم الله تعالى أَنَّ زيداً جالس الآن في المكان المعيّن، فإذا قام زيد من ذلك المكان فالحال لا يخلو إمَّا أَن يبقى ذلك العلم أَو لا يبقى، فإن بقي ذلك العلم كان جهلاً لأَنَّ اعتقاد أنَّه جالس هنا مع أنَّه غير جالس هنا جهل، وإن لم يبق ذلك العلم كان تغيّراً، والجهل والتغيّر عليه محال فكونه عالماً بالجزئيّات محال[1].

أَجاب المشايخ عن هذه الشبهة فقالوا: العلم بأَنَّ الشيء سيوجد عين العلم بوجوده إذا وجد، فعلى هذا لا يلزم الجهل ولا يتجدَّد العلم بتجدُّد وجود ذلك الشيء.

وهذا ضعيف؛ لأَنَّ العلم بأنّ الشيء سيوجد غير متوقِّف على حضور ذلك الشَّيء بل ذلك ينافيه، والعلم بأنّ الشيء وُجد متوقِّف على حضوره فيلزم التَّغاير.

وأَجاب أَبو الحسين البصريّ عنها جواباً آخر، وهو المذكور في الكتاب، وفيه التزامٌ لتغيّر علم الله تعالى، وتقريره هو أَنَّ الموجب لكونه تعالى عالماً بالمعلومات هو ذاته المخصوصة لكن شرط هذا الإيجاب[2] حضور تلك المعلومات، فإذا حصل المعلوم على وجه معيّن حصل شرط كون الذَّات موجبة للعلم بوقوع ذلك الشَّيء على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم، وإذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه زال شرط الإيجاب

---

(١) ص: محالا ؛ ل، ف: + لا ؛ وقد رُسمت (لا) في كلا الأصلَين بنفس الطريقة، بخط صغير في داخل حرف اللام من كلمة محال، وهذا مما لفتُّ الانتباه إليه في المقدمة.

(٢) ل: شرط إيجاب.

فلا جرم يزول ذلك العلم ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثّاني.

وأمّا الأصحاب فقد أجابوا عنها بجواب آخر وهو أن نقول: نحن نختار القسم الثّاني وهو أنّه لا يبقى[1] ذلك العلم بعد خروج زيد عن المكان، قوله: يلزم منه التغيّر، قلنا: نعم إلّا أنّ التغير إنما يلزم عندنا في الإضافة وذلك فإنّ علمه[2] بالجزئيّات أمر مركّب من نفس العلم ومن الإضافة الخاصّة، وزوال المركّب يحصل بزوال بعض أجزائه، وعندنا أنّ ذلك التغيّر والزّوال وقع بزوال ذلك التّعلّق والإضافة الخاصّة أمّا العلم فهو باقٍ إلّا أنّه يتجدّد له تعلق آخر، لمَ قلتم إنّه ليس كذلك، لا بد لهذا من دليل.

اللهم إلّا أن يقولوا: التغيّر عليه محال سواء كان ذلك في الصّفات الإضافيّة أو الحقيقيّة الوجوديّة، إلّا أنّ ذلك باطل فإنّ التغير في الإضافات واقع قطعاً بدليل أنّ الحادث إذا وُجِد فإنّ الله يكون معه، فإذا فني بطلت تلك المعيّة فهذا تغيّر في الإضافة.

وإذا كان التغيّر في الإضافات واقعاً فلمَ لا يجوز أن يقال: العلم واحد في نفسه/ ٨٣/ ثابت من الأزل إلى الأبد إلّا أنّه تارة يعرض له تعلق أنّه سيوجد وتارة يزول عنه ذلك التعلّق ويتجدد له تعلّق أنّه وجد عند وجوده، وعند هذا لا يستقيم ما ذكرتم إلّا ببيان بطلان هذا الاحتمال.

واعلم أنّ منهم من سلّم كونه عالماً بالجزئيات لكنّه زعم أنّه إنّما يعلمها قبل حدوثها علماً كلياً ثم إنّه يعلمها عند حدوثها علماً جزئيّاً بوجهين:

أحدهما: لو كان عالماً بالجزئيّات قبل وقوعها -ولا يخفى أنّ خلاف علمه محال- فيكون ما علم الله وقوعه واجب الوقوع، وما علم الله عدمه فهو ممتنع الوقوع، وذلك يقتضي أن لا يكون الإنسان مخيّراً بين الفعل والترك، وذلك باطل بالضّرورة.

وثانيها: أنّ العلم إضافيّ فوجوده بدون حصول المضافين محال.

---

(١) ل: يقع.

(٢) ل: علة.

والجواب عن الأَوَّل بالتزام الجبر، وعن الثَّاني أنّه منقوض بعلمنا بأنفسنا.

ومنهم من سلّم كونه تعالىٰ عالماً بالجزئيّات قبل دخولها في الوجود، لكنه منع كونه عالماً بجميع المعلومات فقال: لو علم جميع المعلومات ومن جملتها كونه عالماً بها وكونه عالماً بكونه عالماً بها فيلزم أن تترتّب هذه العلوم إلىٰ غير النّهاية، لكن كلّ مرتبة أخيرة منها محتاجة إلىٰ المرتبة الأولىٰ التي قبلها فيكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وهو محال.

لا يقال: العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء.

لأنّا نقول: العلم مغاير للمعلوم، والنسبة إلىٰ الشيء مغايرة للنسبة إلىٰ غيره، فالعلم بالمعلوم مغاير للعلم بالعلم بالمعلوم.

والجواب أَنَّ اللازم مما ذكرتموه وجود علل ومعلولات لا آخر لها، ولم يثبت بالدَّليل امتناعه، إنّما الممتنع وجود علل ومعلولات لا أَوّل لها، وذلك غير لازم هنا.

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة: أَنَّه تَعَالَى عَالم بِكُل المعلومات؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى حَيّ، والحي لَا يمْتَنع كَونه عَالماً بِكُل وَاحِد من المعلومات، والموجب لكَونه عَالماً هُوَ ذَاته المَخْصُوصَة إِمَّا بِغَيْر وَاسِطَة أَو بِوَاسِطَة، وَإِذا كَانَ كَذَلِك لم تكن ذَاته المَخْصُوصَة باقتضاء العلم بِبَعْض المعلومات أولى من اقْتِضَاء العلم بِسَائِر المعلومات، فَلَمَّا اقْتضى العلم بِالْبَعْضِ وَجب أَن يَقْتَضِي العلم بِالْكُلِّ، وَهُوَ المَطْلُوب.

(الشرح) قد عرفت مذاهب الناس في هذه المسألة وأَنّ أكثر الفرق منعوا علمه بجميع المعلومات من الكليّات والجزئيّات[1]، فاعلم الآن ما يدل علىٰ ثبوت علمه بجميع المعلومات فنقول:

إِنّه تعالىٰ يصح أن يعلم جميع الأمور، والمقتضي لكونه عالِماً هو ذاته -إِمّا بواسطة اقتضائه للمعنىٰ علىٰ ما تقوله الصّفاتية أَو لا بواسطة علىٰ ما يقوله نفاة المعاني- والمقتضي

(١) راجع: المحصّل ص٢٩٤، الأربعين ص١٣٦، المطالب العالية ٣/ ١٤١، نهاية العقول ٢/ ١٩٥.

إذا اقتضىٰ لذاته أمراً من جملة الأمور- مع أنَّ جميع تلك الأمور يكون ممكناً - فإنّه لا بد وأن يقتضي كلّ تلك الأمور، فأمَّا أنه يصحّ أن يعلم جميع الأمور فلأنّه حي، والحي يصحّ أن يعلم جميع الأمور، وأمّا أنَّ المقتضي لكونه عالماً هو ذاته إمَّا بواسطة أو بغير واسطة فذلك مما لا نزاع فيه، وأمّا أنَّ المقتضي إذا اقتضىٰ لذاته أمراً من جملة الأمور التي كلها صحيحة الوجود فإنّه لا بد وأن يقتضي كل تلك الأمور؛ فلأنّه لمَّا كان كل تلك الأمور ممكناً لم يكن تأثيره في البعض أولىٰ من تأثيره في الباقي فإمّا أن لا يؤثر في شيء وهو باطل لما ثبت أنَّه تعالىٰ عالم، وإمّا أن يؤثر في الكل حتىٰ يكون عالماً بكل المعلومات وهو المطلوب.

فإن قيل: الحي يصح أن يعلم بعض الأمور أمَّا كلها فلا، ألا ترىٰ أنَّ الواحد منّا لا يصحّ منه أن يعلم معلومات لا نهاية لها مع أنَّه حي. ولئن سلّمنا أنَّه يصحّ أن يعلم جميع الأمور لكن علىٰ الإفراد أو علىٰ الجمع، الأول مسلّم والثاني ممنوع[1].

لا يقال: لـمّا كان / ٨٤/ كل واحد من تلك العلوم صحيحاً عليه تعالىٰ، فالمقتضي ليس بأن يقتضي البعض أولىٰ من أن يقتضي الباقي، فحيث اقتضىٰ البعض وجب أن يقتضي الكل.

لأنّا نقول: هذا يقتضي بأن يصحّ من الباري تعالىٰ إيجاد ما لا نهاية له لأنَّ تلك الصحّة معلّلة بذاته إمَّا بواسطة أو بغير واسطة فليس الذات بأن تقتضي البعض أولىٰ من البعض، فوجب أن يحصل للباري هذه الإمكانات حتىٰ يكون قادراً علىٰ إيجاد ما لا نهاية له دفعة واحدة، وكما أنَّ هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه باطل.

سلّمنا بأنّه يصحّ أن يعلم جميع المعلومات معاً، ولكن لمَ قلتم بأنّه يجب ذلك، قوله: لأنَّ المقتضي لذلك ذاته وهي بالنسبة إلىٰ كلّ المعلومات علىٰ السويّة، قلنا: هب أنَّ ذاته بالنسبة إلىٰ العالميّات علىٰ السويّة نظراً إلىٰ القبول لا إلىٰ التأثير، أي يصح اتصاف ذاته بكل العالميات لا أن تكون ذاته مؤثرة فيها علىٰ السواء إذ يُحتمل أن يكون لها صلاحية

---

(١) ف، ل: م ع.

التأثير في البعض دون البعض، فهذا محتمل وعليكم الإبطال.

الجواب: أمَّا قوله: لا نسلّم أنَّ الحيّ يصحّ أن يعلم جميع الأمور بل يصحّ أن يعلم بعضها.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنَّ كلّ من صحّ عليه أن يعلم شيئاً صحّ عليه أن يعلم كلّ شيء، والنزاع فيه مكابرة.

قوله: الواحد منّا لا يصحّ أن يعلم معلومات غير متناهية.

قلنا: فيه منع وتسليم، أمَّا على المنع فظاهر، وأمّا على التسليم فلأنَّ الممتنع هناك حصول تلك العلوم على الجمع، أمَّا صِحَّة حصول كلّ واحد منها فلا نزاع فيها.

ولا يمكن أن يقال: كما أنّه لا يصحّ على الواحد منّا أن تحصل له علوم لا نهاية لها معاً، فكذلك لا يصحّ على الله تعالى.

لأنّا نقول: ليس بمستبعد أن يكون الشيء محالاً في حقنا ولا يكون محالاً في حقه، والدَّليل قد دلّ عليه لأنّا بيّنا أنّه ليس ذاته[1] بأن تقتضي العلم ببعض الأمور أولى بأن تقتضي العلم بالبعض الآخر، فإما أن لا تقتضي شيئاً من العلوم وهو محال لما ثبت أنّه عالم أو تقتضي العلم بالكل وهو المطلوب.

قوله: لمَ لا يجوز أن يقال أنَّ نسبة ذاته إلى جميع العالميّات من حيث القبول وإن كان على السواء لكنها من حيث التأثير لا تكون على السواء.

قلنا: هذا مدفوع بالبديهة؛ لأنَّ من قال: إنّي أعلم لذاتي[2] عدد ما في الكيس من الدراهم، فإنَّ كلّ واحد يقول له: إن كنت تعلم ذلك فيجب أن تعلم عدد ما في الكيس الآخر من الدراهم، ولولا أنَّ ذلك معلوم بالضرورة وإلا لما قالت العقلاء ذلك، والله أعلم.

---

(١) ل: لأنّا بينّا أنّ ذاته ليس بأن.

(٢) ل: في ذاتي.

(المتن) المَسْأَلَة الخامِسَة: أنه تَعَالَى قَادر على كل الممكنات. وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ المصَحّح للمقدورية هُوَ الجوَاز؛ لأَنَّا لَو رفعناه لبقي إِمَّا الوُجُوب أَو الِامْتِنَاع وهما يمنعان من المقدورية، ثم الجَوَاز مَفْهُوم وَاحِد مشترك فيه بَين جَمِيع الجائزات، فَمَا لأَجله صَحَّ فِي البَعْض أَن يكون مَقْدُوراً لله تَعَالَى قَائِمٌ فِي جَمِيع الجائزات -وَعند الاسْتوَاء فِي المقْتَضي يجب الاسْتوَاء فِي الأَثر- فَوَجَبَ اسْتِوَاء جَمِيع الممكنات فِي صِحَّة مقدورية الله تَعَالَى، والمقتضي لحصُول تِلْكَ القادرية هُوَ ذَاته المَخْصُوصَة، فَلَيْسَ أَنَه تَقْتَضِي ذَاته حُصُول القُدْرَة على البَعْض بِأَولى من البَعْض الآخر، فَوَجَبَ كَونه تَعَالَى قَادِراً على جَمِيع الممكنات.

(الشرح) اعلم أَنَّ الخلاف في هذه المسأَلة مع جميع الفرق؛ إذ لا قائل بكونه تعالىٰ قادراً علىٰ جميع الممكنات غير أَصحابنا، وستعرف تفصيل مذاهب الناس في هذا الباب[1].

حجتنا ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ جميع الممكنات مشتركة في صحّة كونها مقدورة لله تعالىٰ، ويلزم من هذا أَن يكون الله قادراً علىٰ جميعها.

أَمَّا أَنَّ جميع الممكنات مشتركة في صِحَّة كونها مقدورة لله تعالىٰ؛ فلأَنّ علّة صِحَّة المقدورية / ٨٥/ في الممكنات هي الإِمكان؛ لأَنّا لو رفعناه لبقي إِمَّا الوجوب أَو الامتناع وهما يحيلان المقدورية؛ فإذن علة صِحَّة المقدورية هي الإِمكان، ولا يخفىٰ أَنَّ الإِمكان حكم مشترك بين جميع الممكنات، وإذا كان علّة صِحَّة المقدورية[2] الإِمكان وهو ثابت في جميع الممكنات فتكون علّة صحة المقدورية ثابتة في الكل؛ فيلزم أَن تكون كلها مقدورة عملاً بالعلّة؛ فثبت أَنَّ جميع الممكنات اشتركت في صِحَّة كونها مقدورة لله تعالىٰ.

وإِنّما قلنا بأنه يلزم من ذلك أَن يكون الله قادراً علىٰ جميعها؛ وذلك لأَنَّه قد ثبت أَنّه قادر فوجب أَن يكون قادراً علىٰ جميعها؛ وذلك لأَنَّ المقتضي لكونه قادراً علىٰ المقدور هو ذاته ونسبة الذات إلىٰ الكلّ علىٰ السواء فليس القول بأَن تقتضي ذاته القدرة علىٰ

(١) راجع: المحصّل ص٢٩٨، نهاية العقول ٢/ ٧.

(٢) ل: +فلأن علة صحة المقدورية.

البعض أَولىٰ من أَن تقتضي القدرة علىٰ البعض الآخر، فإِمّا أَن لا تقتضي ذاته القدرة علىٰ شيء أَصلاً وهو محال أَو تقتضي القدرة علىٰ البعض دون البعض فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجّح وهو محال، أَو تقتضي القدرة علىٰ الكل وهو المطلوب.

وبعبارة أخرىٰ وهي أَنَّه لو كانت علّة صِحَّة كون بعض الأَشياء مقدوراً للباري تعالىٰ حاصلة في كلّ الممكنات لزم أَن يكون كلّ الممكنات مقدوراً للباري تعالىٰ عملاً بالعلّة، والأَول حق علىٰ ما مر فالثاني مثله.

فإِن قيل: صِحَّة المقدورية أَمر عدمي فلا يمكن إسنادها إلىٰ شيء أَصلاً، ولئن سلّمناه لكن لا نسلّم أَنّ علّة هذه الصحّة هي الإِمكان بل هو الإِمكان مع ما عرض الإِمكان له. سلّمنا ذلك لكن لِمَ قلتم بأَنّ الإِمكان وصف مشترك في الممكنات، ولئن سلّمنا أَنَّه مشترك لكن لِمَ لا يجوز أَن يكون اقتضاؤه لتلك الصحّة مشروطاً بشرط خاص وهو كونه مضافاً إلىٰ ماهية مخصوصة.

سلّمنا ذلك لكن لِمَ قلتم بأَنّه يلزم من اشتراك الممكنات بأَسرها في الإِمكان اتصافها بصحّة مقدورية الله تعالىٰ؛ بيانه أَنَّ ما ذكرتموه لو اقتضىٰ كون كلّ الممكنات مقدورة لله تعالىٰ لوجب صِحَّة كون الممكنات مقدوراً للعبد؛ لأَنَّ الشيء الذي هو مقدور العبد إِنّما صحّ كونه مقدوراً له لإمكانه والإمكان مشترك بين الكل فيلزم صِحَّة كون الكلّ مقدوراً له.

سلّمنا اشتراك الممكنات بأَسرها في صِحَّة مقدورية الله تعالىٰ لكن الصحّة عائدة إلىٰ المقدور أم إلىٰ القادر لأَنَّ التغاير ثابت بين الصحّتين فلا يلزم من اشتراك أحدهما اشتراك الأخرىٰ، فمن الجائز أَن تكون الصحّة العائدة إلىٰ المقدور مشتركاً بين الممكنات، ولكنّ الصحّة العائدة إلىٰ القادر لا تكون ثابتة لقدرة الله بالنسبة إلىٰ الكلّ؛ إذ لا يبعد أَن تقتضي تلك القدرة لذاتها التمكّن من إيجاد بعض المقدورات دون البعض كما أَنَّ العلم الحادث يقتضي التعلق بمعلوم خاص دون غيره وإِن كانت المعلومات بأَسرها مشتركة في صِحَّة المعلومية.

الجواب: قوله: الصحّة ليست حكماً ثبوتياً، قلنا: هب أنه كذلك إلّا أنّها أمر عقلي حكم العقل بعروضها لبعض الماهيات دون البعض فوجب تعليلها به.

قوله: المحوج هو الإمكان مع ما عرض له الإمكان.

قلنا: الإمكان وحده كافٍ في الإحواج، والحكم إذا حصل عقيب مجموع أمور ويكون واحد منها كافياً فيه/ ٨٦/ كان مستنداً لا محالة إلى ذلك الكافي، فثبت أَنَّ الحاجة مستندة إلى الإمكان فقط.

قوله: لمَ قلتم بأَنّ الإمكان وصف مشترك في الممكنات.

قلنا: لأَنَّه يصحّ تقسيمه إلى إمكان الجواهر والأعراض، ومورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركاً. قوله: لمَ لا يجوز أَن يكون اقتضاؤه صِحَّة مقدورية الله تعالى مشروطاً بشرط خاص.

قلنا: لِما مرَّ أَنَّ الإمكان وحده كافٍ في الإحواج فلا يمكن توقيفه على الغير.

قوله: ما ذكرتموه باطل بصحة اقتدار العبد على كلّ الممكنات، قلنا: هذا إنما يلزم أَن لو أثبتنا للعبد قدرة مؤثرة ونحن لا نقول بذلك، بل نستدلّ على أنَّه ليس للعبد قدرة مؤثرة بهذه الدلالة.

قوله: هب أَنَّ الممكنات اشتركت في صِحَّة مقدورية الله تعالى لكن لماذا يلزم منه الاشتراك في صِحَّة القادرية.

قلنا: لأَنَّه لـمّا ثبت أَنَّ الممكنات مشتركة في صِحَّة مقدورية الله تعالى فحينئذٍ تكون نسبة قدرة الله تعالى إلى بعضها كنسبتها إلى الباقي؛ لأَنَّ انتساب الشيء إلى الشيء كانتسابه إلى مثله؛ فإذن كانت الممكنات بأسرها مشتركة في صِحَّة تعلّق قدرة الله تعالى بها.

قوله: المعلومات كلها مشتركة في صِحَّة كونها معلومة لنا ثم لم يلزم من تعلّق العلم الحادث ببعضها تعلقه بكلها.

قلنا: الفرق ظاهر؛ لأَنَّ المعلوم الذي تعلّق العلم الحادث به لم يدلّ الدَّليل على أنَّه إِنَّما[1] صحّ كونه متعلّقاً لذلك العلم الحادث لأَجل أمر[2] مشترك بينه وبين كلّ المعلومات، بل من المحتمل أَن يكون كونه بحيث يصحّ تعلّق ذلك العلم به إنما كان لأَمر غير مشترك بينه وبين غيره فلا يلزم من صحة تعلّق ذلك العلم به صِحَّة تعلّقه بغيره بخلاف مسأَلتنا فإِنّا قد دللنا على أَنَّ ما لأَجله صحّ في مقدور الله كونه مقدوراً له أمر مشترك بين الكل فظهر الفرق.

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: جَمِيع الممكنات وَاقعَة بقدرة الله تَعَالَى، وَيدل عَلَيْهِ وُجُوه:

أَحدها: أَنَّا قد دلّلنا على أَنَّ كل مُمكن يُفرض فَإِن الله تَعَالَى قَادر عَلَيْهِ ومستقل بإيجاده، فَلَو فَرضنَا حُصُول سَبَب آخر يَقْتَضِي إيجاده فَحِينَئِذٍ قد اجْتمع على ذَلِك الأَثر الوَاحِد سببان مستقلان، وَذَلِكَ محَال من وَجْهَيْن: أَحدهمَا أَنَّ قدرَة الله تَعَالَى أَقوى من ذَلِك الآخر، فاندفاع ذَلِك الآخر بقدرة الله تَعَالَى أولى من اندفاع قدرَة الله تَعَالَى بذلك الآخر.

(الشرح) لـمَّا فرغ من الدلالة على أنَّه تعالى قادر على جميع الممكنات شرع في الدلالة على أَنّ كل الممكنات واقعة بقدرته أي لا موجد لها إِلّا الله تعالى، وهذه المسأَلة متفرّعة على تلك المسأَلة.

واعلم أَنَّ مذهبنا الحق هو أنَّه لا موجد إِلّا الله، والنزاع فيه مع جمهور المخالفين للإسلام كالفلاسفة والصابئة والثنوية والمنجّمين والطبائعية والنصارى، ومع كثير من المسلمين وهم المعتزلة.

وتفصيل ذلك هو أنَّه من أثبت مؤثراً سوى الله فذلك المؤثر إِمَّا أَن يكون جسماً أَو جسمانياً أَو لا جسماً ولا جسمانياً.

---

(١) ص: - إنّما.

(٢) ف، ص: لأحد أمر ؛ ل: لأحد أم ؛ هكذا في الأصول الخطيّة، والمثبت من المحقق.

والقسم الثَّالث هو مذهب الفلاسفة، فإنّهم يثبتون العقول ويزعمون أنّها هي المؤثرة في وجود الأفلاك والعناصر.

والقسم الثَّاني وهو أن يكون المؤثر شيئاً جسمانياً فالقائلون به هم القائلون بالمعاني القائمة بالذوات المقتضية لصفاتها كالحركة المقتضية للمتحرّكية.

والقسم الأَوَّل وهو أَن يكون المؤثر جسماً فذلك الجسم إِمَّا أن يكون عنصرياً أَو فلكياً أَو لا عنصرياً ولا فلكياً، وهذا القسم الثَّالث هو مذهب الثنوية فإنّهم أَضافوا تكوّن العالم إلى النور والظلمة / ٨٧/ وإلى امتزاجهما على ما سبقت الإشارة إليه. وأَمّا القسم الثَّاني وهو أَن يجعل المؤثّر هو الفلك فالقائلون به هم الفلاسفة والمنجمون والصابئة فإنّهم زعموا أَنَّ الأَفلاك أَحياء ناطقة وكذا الكواكب، وأَنّ الله تعالى فوّض تدبير العالم السُّفليّ إِليها. وأَمّا القسم الأَوَّل وهو أَن يجعل المؤثّر جسماً عنصريّاً فهو إِمَّا أَن يكون من الجمادات أَو من الحيوانات، فإِن كان من الجمادات فالقائلون به هم الطبائعية؛ فإنّهم زعموا أَنَّ العناصر الأَربعة موصوفة بطبائع متفاعلة ويحدث من تفاعلها أنواع الحوادث، أَمَّا إِن كان من الحيوانات فالقائلون بذلك فريقان أَحدهما النصارى فإنّهم يجعلون الإنسان إلهاً مدبراً لهذا العالم كما قالوه في حق عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والثّاني المعتزلة فإنّهم زعموا أَنَّ الحيوانات موجدة لأَفعال أنفسها، وهم على ثلاثة أَصناف: منهم من زعم أَنَّ الباري تعالى قادر على عين ما يوجده العبد ويجوز مقدور واحد بين قادرين وهو مذهب أَبي الحسين، ومنهم من زعَم أَنَّه يستحيل أَن يكون قادراً على عين مقدور العبد ولكنّه قادر على مثل مقدوره وهو مذهب أَبي هاشم وأَتباعه، ومنهم من زعم أَنّ في مقدور العبد ما لا يكون قادراً على مثله ولا على جنسه وهو مذهب النَّظَّام؛ فإنّه زعَم أَنَّه تعالى غير قادر على الجهل والكذب والظلم أَيضاً، ومذهب البَلْخِي أَنَّه تعالى لا يقدر على أَن يخلق فينا[1] العلم الضروري بما علمناه بالاكتساب.

---

(١) الأصول الخطية: فيها.

إذا عرفت تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة فاعلم بأنّ أصحابنا قد احتجّوا على أنَّ الممكنات كلها واقعة بقدرة الله تعالى بنوعين من الكلام:

الأوّل: ما ذكره في الكتاب، واعلم أنَّ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما ذكر في الكتاب إلّا وجهاً واحداً على هذا المطلوب، والمذكور في أكثر النسخ هكذا: (ويدل عليه وجوه)، وربما كان ذلك سهواً من الكُتّاب[1]، أمّا تقرير ما في الكتاب فهو أن نقول:

كلّ ممكن يفرض فإنَّ الله تعالى قادر عليه مستقلّ بإيجاده، ويلزم من ذلك أن لا يكون غيره قادراً عليه، ولو فَرَضنا أنَّ غيره أيضاً قادر عليه ومستقلاً بإيجاده وفَرَضنا تأثيرهما فيه يلزم منه اجتماع المؤثِّرين المستقلّين على الفعل الواحد، وهو محال من وجهين:

أحدهما: هو أنَّ استناد الأثر إلى المؤثِّر إنَّما يكون لإمكانه، والأثر إذا أخذ مع المؤثر التام يكون واجب الوقوع، وذلك ينافي إسناده إلى مؤثِّر آخر مستقلٍّ بالاقتضاء، فإذن لا بد في إمكان حصول الأثر من أحد المؤثرين انتفاء المؤثر الآخر وذلك يوجب اندفاع أحدهما بالآخر.

إذا عرفت هذا فنقول: لا يخفى أنَّ قدرة الله أقوى من الآخر فاندفاع الآخر بها أولى من العكس، ويلزم من ذلك انتفاء قادر آخر غير الله لأنَّه إذا كان لا بد في حصول الأثر عند فرض اجتماع المؤثرين المستقلين من اندفاع أحدهما بالآخر، وثبت أنَّ اندفاع الآخر بقدرة الله الكاملة أولى من العكس ثبت أنَّه لا يبقى قادر غير الله تعالى وهو المطلوب.

(المتن) الثَّانِي: أنه إمَّا أَن يكون كل وَاحِد مِنهُمَا مؤثراً فِيهِ، أَو لَا يكون وَاحِد مِنهُمَا مؤثراً فِيهِ، أَو يكون المؤثر فِيهِ أَحدهمَا دون الثَّانِي.

وَالْأَول بَاطِل؛ لِأَنَّ الأَثر مع المؤثر التَّام يكون وَاجِب الوُقُوع، وَمَا يجب وُقُوعه اسْتغنى عَن غَيره، فكونه مَعَ هَذَا يقطعه عَن ذَلِك وَكَونه مَعَ ذَلِك يقطعه عَن هَذَا، فَيلْزم انْقِطَاعه عَنْهُمَا معاً حَال استناده إِلَيْهِمَا معاً وَهُوَ مُحَال.

---

(١) ف، ص: الكاتب.

وَالثَّانِي أَيْضاً بَاطِل؛ لِأَنَّ امْتنَاع وُقُوعه بِأَحَدِهِمَا مُعَلل بِوُقُوعِهِ بِالثَّانِي وبالضد، فَلَو امْتنع وُقُوعه بهما معاً لزم وُقُوعه بهما معاً وَهُوَ محَال.

وَالثَّالِث أَيْضاً بَاطِل؛ لِأَنَّهُ لما كَانَ كل وَاحِد مِنْهُمَا سَبباً مُسْتقِلّا لم يكن وُقُوعه بأحدهمَا أولى من وُقُوعه بِالْآخرِ. وَلَا يُمكن أَن يُقَال: إِنَّ أَحدهمَا أقوى؛ لِأَنَّهُ لَو صَحَّ هَذَا لَكَانَ الوُقُوع بقدرة الله تَعَالَى أولى لِأَنَّهَا أَقوى. وَأَيْضاً فالفعل الوَاحِد لَا يقبل القِسْمَة والبعضية، فالتأثير فِيهِ لَا يقبل التَّفَاوُت، فَامْتنعَ أَن يُقَال: إن أَحدهمَا أقوى./٨٨/

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان امتناع مؤثِّرين مستقلّين على أثَر واحد، وتقريره هو أَنّه لو جاز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد فالحال لا يخلو إِمَّا أَن يكون كلّ واحد منهما مؤثّراً فيه أَو لا يكون واحداً منهما مؤثّراً فيه أَو يكون المؤثر أحدهما دون الآخر، والأَقسام بأسرها باطلة فيمتنع القول باجتماعهما.

أَمَّا القسم الأَوَّل وهو أَن يكون كلّ واحد منهما مؤثراً فيه فنقول: إِمَّا أَن يكون كلّ واحد منهما مؤثراً فيه على سبيل الانفراد والاستقلال أَو على سبيل الاجتماع، فإِن كان الثَّاني لم يكن كلّ واحد منهما مؤثّراً مستقلاً بل المؤثّر مجموعهما، وقد فرضنا كلّ واحد منهما مؤثراً مستقلاً هذا خلف، وإن كان الأَوَّل فهو باطل أَيضاً لأَنَّ الأثر مع المؤثِّرِ التامِّ المستقلِّ باقتضائِه واجبُ الوقوع به، لكن من لوازم كون الفعل واجب الوقوع بالمؤثّر التام استغناؤه عن غيره فهو إِذن بالنظر إلى هذا المؤثّر التام أَيضاً مفتقر إليه ومستغن عمّا سواه، وبالنظر إلى ذلك المؤثّر الآخر أَيضاً مفتقر إليه ومستغن عمّا سواه فيلزم من ذلك استغناؤه عن كلّ واحد منهما وافتقاره إلى كلّ واحد منهما وهو محال.

وأَمّا الثَّاني وهو أَن لا يكون واحد[1] منهما مؤثّراً فيه وهو محال؛ لأَنَّ المانع من وقوعه بأَحدهما هو الوقوع بالآخر فإذن لا يمتنع وقوع ذلك الفعل بأحدهما إِلّا بعد وقوعه بالآخر، ولا يمتنع وقوعه من ذلك الآخر إِلّا بعد وقوعه من الأَوَّل، فلو امتنع

(١) ف،ل: واحداً ؛ هكذا بالنصب. وفي هذا الموضع من نسخة (ص) سقط.

وقوعه بهما جميعاً لزِم أن يكون واقعاً بهما جميعاً وهو محال.

وأمّا الثَّالث وهو أن يقع بأحدهما دون الآخر فهو محال لأنَّه ليس وقوعه بأحدهما أولىٰ من وقوعه بالآخر ضرورة تساويهما في جميع جهات المؤثرية.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون أحد المؤثرين أقوىٰ من الآخر فلذلك يكون وقوع الفعل به أولىٰ من وقوعه بالآخر.

لأنّا نقول: الجواب عنه من وجوه:

الأَوَّل: أنَّ كلّ واحد منهما قد فرضناه قادراً علىٰ جميع المقدورات فلا يكون أحدهما أقدر من الآخر.

الثَّاني: ما ذكره في الكتاب، وهو أنَّه بتقدير أن يكون أحدهما أقدر يكون ذلك الأقدر هو الله تعالىٰ، وقد عرفت أنَّ عند اجتماع المؤثّرين المستقلّين لا بدّ من اندفاع أحدهما بالآخر فيكون ذلك المؤثر الآخر مندفعاً بقدرة الله، وذلك يقتضي أنَّ القادر هو الله لا غير.

الثَّالث: ما ذكره في الكتاب أيضاً، وهو أن الفعل الواحد يستحيل أن تتطرق إليه الزيادة والنقصان، فلو فرَضنا أنَّ أحد المؤثرين أقدر من المؤثر الآخر لكان تأثير أحدهما أكثر من تأثير الآخر، وذلك يوجب تطرّق الزيادة والنقصان في ذلك الفعل الواحد.

الوجه الثَّاني في بيان أنَّه لا مُوجِد إلّا الله: هو أنَّ الإمكان صفة واحدة ثابتة لكلّ الممكنات وهو محوج إلىٰ المؤثر فإما أن يكون محوجاً إلىٰ مؤثر غير معيّن وهو محال؛ لأنَّ ما لا يكون معيّناً لا يكون موجوداً في الخارج فيمتنع الاحتياج إليه، أو إلىٰ مؤثر معيّن ثم نقول: ذلك المعيّن إن كان من الممكنات كان إمكان ذلك الشيء يحوجه إلىٰ نفسه وحينئذٍ يكون موجوداً لنفسه وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته /٨٩/ هذا خلف، ولما بطل أن يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت أنَّه واجب لذاته فثبت أنَّ المبدأ لوجود جميع الممكنات موجود واجب لذاته[1] وهو المطلوب.

---

(١) ل: موجود واجب الوجود لذاته.

فإن قيل: لِـمَ لا يجوز أَنَّ الإمكان علّة للحاجة إلىٰ المؤثر من حيث إِنَّه مؤثر، والمؤثر من حيث إِنَّه مؤثر له ماهية واحدة بالنوع وهي لا تمنع دخول أشياء كثيرة تحتها بالعدد.

والجواب: لـمّا كان المؤثر من حيث إِنَّه مؤثر مفهوماً واحداً مشتركاً فيه بين أشياء ذوات الماهيّات المختلفة يلزم أَن تكون المؤثريَّة لاحقة من لواحق تلك الماهيّة المختلفة، وكلّ ما كان كذلك كان مفتقراً إلىٰ المؤثر، ويعود التقسيم الأَوَّل فيه، ولا ينقطع الافتقار والاستناد إِلّا عند الانتهاء إلىٰ الذات، ويجب أَن تكون تلك الذات معيّنة كما بيّناه وحينئذٍ يحصل المطلوب.

(فصل) في الإِشارة المختصرة إلىٰ ذكر بعض ما تمسّك به المخالفون في هذه المسأَلة مع الجواب عنه:

أَمّا الفلاسفة فقد قالوا: المعلول الأَوَّل لذات الله تعالىٰ من غير واسطة شيءٌ واحد لا غير وهو العقل، وأَمّا سائر الأَشياء فهي معلولات معلولاته، وهذا بناءً منهم علىٰ أَنَّ الواحد لا يصدر منه أَكثر من واحد، وقد تمسّكوا في إثبات هذه القاعدة بأَمرَين:

أَحدهما: أَنَّ كذا إِذا صدر عنه آ و ب وليس آ ب فقد صدر عن كذا ب وليس بـ ب[1] وذلك متناقض، وإِنَّ العِلَّة لا بدّ وأَن تكون ملائمة للمعلول فالشيء الوحداني[2] إذا صدر عنه شيئين مختلفين[3] لزم أَن يكون ملائماً لهما، والملاءمة للمختلف مختلف فيكون مخالفاً لنفسه وهو محال.

والجواب عن الأَوَّل: هو أَنَّ نقيض قولنا: إِنَّه صدر عنه آ هو أَنَّه لم يصدر عنه آ، لا أَنَّه صدر عنه ما ليس بـ آ، والفرق ظاهر[4] بين قولنا: ما حصل الألف، وبين قولنا:

---

(١) فوق الأحرف علامة المد في كل من نسختي (ف) و(ل).

(٢) ضبطت في (ف) هكذا: الوُحدانيّ.

(٣) كذا بالجر في الأصول الخطية.

(٤) ص: ما ليس بآ وال فظاهر.

حصل ما ليس بألف، فإذًا لا يلزم من صدور الألف وب منه معاً اجتماع النقيضين كما في الجانب المقابل.

وعن الثَّاني هو أنكم إن أردتم بملائمة العِلَّة كونها مماثلة للمعلول فهو خطأ؛ لأَنَّ المعلول مفتقر إلىٰ العِلَّة والعلّة مؤثرة فيه، فلو كانا مثلين لزم كون العِلَّة معلولاً والمعلول علّة وهو محال، وإن عنيتم بالملاءمة[1] شيئاً آخر فلا بد من بيانه.

وأَمّا الثنويّة فهم الذين أثبتوا الخير إلىٰ النور والشَّر إلىٰ الظلمة، وقالوا: إِنّهما قديمان، والعالم إِنّما حصل من امتزاجهما.

واعلم أَنَّ النّور كيفية عارضة للجسم لأنّ الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة، ولأنّ الجسم قد لا يكون مضيئاً ثم يصير مضيئاً والباقي غير المتبدل.

إِذا عرفت هذا فنقول: قد ثبت أَنَّ الأجسام محدثة فكل ما دلّ علىٰ حدوث الجسم دلّ علىٰ حدوث ما يقوم به، وأَمّا الظلمة فهي عدمية لأَنّها عبارة عن عدم الضوء عمّا من شأنه أَن يصير مضيئاً، وإذا كان النور عرضاً حادثاً والظلمة عدماً استحال أَن يكون هذا العالم من امتزاجهما.

وأَمّا المنجِّمون فهم الذين زعموا أَنَّ الأَفلاك والكواكب مدبِّرات لهذا العالم السفلي، والذي يدلّ علىٰ فساد / ٩٠/ مذهبهم هو أَنَّ الأفلاك إِمَّا أَن تكون بسائط أَو مركّبة من البسائط، وكل بسيط فإنّه يحصل له جانبان بحيث يكون كلّ واحد منهما مساوياً للآخر في تمام الماهيّة، وكل ما كان كذلك فكل ما يصحّ علىٰ أَحد جانبيه صحّ علىٰ جانبه الآخر، وكلّ ما كان كذلك فما كان ممسوس يمينه صحّ أَن ينقلب ممسوس[2] يساره وبالعكس، فكلّ ما كان كذلك فإِنَّ التركيب والانحلال جائزان عليه؛ فإذن التركيب والانحلال جائزان علىٰ أَجرام الفلك، ويلزم من ذلك احتياجها في ذواتها

---

(١) ل: بالملازمة.

(٢) ل: كل محسوس يمينه صح أن ينقلب محسوس.

وصفاتها إلى تقدير[1] مدبر هو فاعل مختار.

واحتجوا بأنّا نشاهد أنّ تغيّرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيّرات أحوال الكواكب، وجوابه أنّه لا يلزم من حصول الشيء عند شيء آخر وعدمه عند عدمه كونه معلّلاً به.

وأمّا الفلاسفة الطبيعيّون فهم الذين يقولون: إنّ العناصر موصوفة بطبائع متفاعلة يحدث من تفاعلها أنواع الحوادث.

فنقول: القول بالمزاج باطل؛ لأنّ العِلّة مقارنة للمعلول فإذا كان الكاسر لسَورة كلّ واحد منهما سَورة الآخر فإن حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان، فيكون كلّ واحدة من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسراً وغير منكسر هذا خلف، وإن لم يوجدا معاً فهو محال؛ لأنّ المغلوب لا يعود غالباً[2].

لا يقال: الكاسر هو الصورة المقوّمة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للأشدّ والأضعف.

لأنّا نقول: الصورة إنّما تنكسر بواسطة الكيفيّة فيعود المحذور[3].

---

(١) ل:- تقدير.

(٢) قوله: (لأنّ المغلوب لا يعود غالباً) يعني أنّ المزاج متركب من عناصر -بغض النظر عن عددها- ذوات طبائع مختلفة، يكسر بعضها سَورة الآخر حتى تتحصّل طبيعة تسمّى بالمزاج، فلنفرض أنّ المزاج مكوّن -على الأقل- من عنصرين فقط، فنقول: إمّا أن يحصل تأثير كل واحد منهما في الآخر في نفس الآن أو لا يكون كذلك بل على التعاقب، أمّا الأول فباطل للزوم كون كلّ واحد منهما كاسراً ومنكسراً في نفس الوقت. وأمّا الثاني فيلزم منه أن أحدهما انكسر ثم عاد لحالته الأولى التي ما قبل الانكسار وكَسَر كاسرَه، ولنقل بعبارة أخرى: إنّ المعلول عاد علّة مؤثرة في علّته، وهذا باطل. فهذا معنى قوله: لأنّ المغلوب لا يعود غالباً.

(٣) من أصولهم التي قرّروها أنّ المادّة شأنها القبول والانفعال، والصورة شأنها الفعل والتأثير، فلا المادة فاعلة ولا الصورة قابلة، وعليه فإن الصورة في هذا المقام من شأنها أن تكسر لا أن تنكسر، والمادة من شأنها أن تنكسر لا أن تكسر، فتغايرت جهة التأثير فلا يلزم عود المغلوب غالباً، إذ الغالب لا يزال على حاله لم يلحقه انكسار أصلاً. =

وأَمّا المعتزلة فالنَّظَّام منهم زعم أنّه تعالىٰ غير قادر علىٰ خلق الجهل والكذب والقبيح، واحتجَّ عليه بأَنَّ فعل القبيح يدلّ علىٰ الجهل أو الحاجة[1] وهما محالان علىٰ الله فيكون فعل القبيح محالاً عليه والمحال غير مقدور.

والجواب: لا نسلم أَنَّ فعل شيء ما يدلّ علىٰ الجهل أَو الحاجة، بل هو مالك الملك فله أَن يفعل ما يشاء.

وأَمّا عَبَّاد فقد زعَم أَنَّ ما علم الله تعالىٰ بأنّه يكون فهو واجب، وما علم أنَّه لا يكون فهو ممتنع، والواجب والممتنع غير مقدور.

وجوابه: أَنَّ هذا يقتضي أَن لا يكون لله مقدور أَصلاً؛ لأَنَّ كلّ شيء يفرض فهو إِمَّا معلوم الوجود أَو معلوم العدم. ثم نقول: إِنَّه وإِن كان واجباً نظراً إلىٰ العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدوراً، ولأنّ العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة، والمتأخِّر لا يبطل المتقدِّم.

وزعَم بعضهم أَنّه تعالىٰ لا يقدر علىٰ مثل مقدور العبد؛ لأَنَّ مقدور العبد إِمَّا طاعة أَو سفه أَو معصية، وكل ذلك محال علىٰ الله تعالىٰ.

وجوابه: أَنَّ الفعل في نفسه حركة أَو سكون مثلاً، وكونه طاعة أَو معصية أَحوال عارضة له من حيث صدوره عن العبد، والله تعالىٰ قادر علىٰ مثل ذلك الفعل.

ومنهم من سلَّم أَنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ مثل مقدور العبد لكنّه منع كونه تعالىٰ قادراً علىٰ عين مقدوره، قال: لأَنَّ المقدور من شأنه أَن يوجد عند توفّر الدّاعية للقادر وأَن يبقىٰ علىٰ العدم عند توفر صارفه، فلو كان مقدور / ٩١/ العبد مقدوراً لله تعالىٰ لكان إِذا أَراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أَن يوجد لتحقق الداعي وأَن لا يوجد لوجود الصارف وهو محال .

= وأجابوا في موضعه أنّ الصورة قابلة للانكسار بتوسّط من الكيفية العارضة للمادة، وعندئذ يشكل عود المغلوب غالباً والعكس.

(١) ف، ص: والحاجة.

والجواب أَنَّ البقاء علىٰ العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً، بل ذلك إنّما يجب إذا لم يستقلّ قادر آخر بإيجاده، وهو أَوّل المسأَلة.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: صانع العَالم حَيّ لأَنّا قد دللنا على أَنه قَادر عَالم، وَلَا معنى للحي إِلَّا الَّذِي يَصح أَن يقدر وَيعلم، وَهَذِه الصِّحَّة مَعْنَاهَا نفي الِامْتِنَاع، وَمَعْلُوم أَنَّ الِامْتِنَاع صفة عدمية، فنفيها يكون نفياً للنَّفْي فَيكون ثبوتاً، فكونه تَعَالَى حَياً صفة ثَابِتَة.

(الشرح) اعلم أَنَّ العقلاء اتفقوا علىٰ كونه تعالىٰ حيّاً[1]، لكنهم اختلفوا في معنىٰ كونه حيّاً، فذهب أَصحابنا إلىٰ أَنَّ معناه أَنّه موصوف بصفة حقيقية مسمّاة بالحياة. واحتجوا بأَنَّ الذوات منها ما يصحّ أَن يعلم ويقدر ومنها ما لا يصحّ عليه ذلك، فلولا امتياز ما يصحّ عليه أَن يعلم ويقدِر بصفة توجب هذه الصحة وإلا لم يحصل هذا الامتياز.

فقيل عليه: لِمَ لا يجوز أَن تكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحّة؟

وذهبت الفلاسفة وأَبو الحسين البصريّ من المعتزلة إلىٰ أَنَّ الحياة ليست صفة ثبوتية، وقد أشار إلىٰ ذلك في الكتاب، وتقريره هو أَنّا قد بيّنا أَنَّ الله تعالىٰ عالم قادر فيكون الله تعالىٰ بحيث لا يمتنع أَن يقدر ويعلم، ولا معنىٰ لكونه حيّاً إِلّا ذلك علىٰ ما قالوه، وذلك يوجب أَن تكون الحياة صفة ثبوتيّة؛ لأَنَّ قولنا: الحيُّ هو الذي لا يمتنع أَن يعلم ويقدر، إشارة إلىٰ نفي الامتناع، والامتناع عدم فنفي الامتناع يكون نفياً للنفي فيكون ثبوتيّاً.

فهذا تقرير ما ذكره في الكتاب، لكنه لا يكفي هذا القدر في إِثبات ذلك المطلوب، بل لا بد وأَن نقول: إِذا ثبت أَنّ هذا المفهوم ثبوتيّ وجب أَن يكون زائداً علىٰ الذات؛ لأَنّه يمكننا أَن نعقل ذاته مع الذهول عن كونه بحيث لا يمتنع عليه أَن يعلم ويقدر،

---

(١) راجع: المحصّل ص٢٨١، الأربعين ص١٥٤، شرح العقائد النسفيّة ص١١٥، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٦٧، شرح الطوالع ص١٧٩، شرح المواقف ٨/ ٨٠.

والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيكون كونه حياً صفة ثبوتيّة قائمة به وهو المطلوب.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: أَنّه تَعَالَى مُرِيد لأَنا رَأينَا الحوَادِث يحدث كل وَاحِد مِنْهَا فِي وَقت خَاص مَعَ جَوَاز حُدُوثه قبله أَو بعده، فاختصاصه بذلك الوَقْت المعيّن لَا بُد لَهُ من مُخَصّص، وَذَلِكَ المخَصّص لَيْسَ هُوَ القُدْرَة لِأَنَّ القُدْرَة تأثيرها فِي الإيجاد، وَهَذَا لَا يخْتَلف باخْتلَاف الأَوْقَات، وَلَا العلم لِأَن العلم يتبع المَعْلُوم، وَهَذِه الصّفة مستتبِعة. وَظَاهر أَن الحيَاة والسمع وَالْبَصَر وَالْكَلَام لَا يصلح لذَلِك فَلَا بُد من صفة أُخْرَى وَهِي الإِرَادَة.

فَإِن قَالُوا: كَمَا أَنَّ القُدْرَة صَالِحَة للإيجاد فِي كل الأَوْقَات فَكَذَلِك الإِرَادَة صَالِحَة للتخصيص فِي كل الأَوْقَات، فَإِن افْتَقَرت القُدْرَة إِلَى مُخَصّص زَائِد فلتفتقر الإِرَادَة إِلَى مُخَصّص زَائِد.

فَنَقُول: المَفْهُوم من كَونه مُخَصّصاً مُغَاير للمفهوم من كَونه مؤثراً فَوَجَبَ التغاير بَين القُدْرَة والإرادة.

(الشرح) اعلم أَنَّ الأمة أَطبقوا على كونه تعالى مريداً لكنهم اختلفوا في معناه[1]، ونحن نذكر تقسيماً شاملاً لمذاهبهم في هذا الباب فنقول:

معنى كونه تعالى مريداً إِمَّا أَن يكون وصفاً سلبيّاً أَو ثبوتيّاً، والأَوَّل هو مذهب النَّجّار فإنّه زعَم أَنَّه تعالى مريد بمعنى أَنَّه غير مغلوب ولا مستكره، وهو باطل؛ لأَنَّ الجماد أَيضاً كذلك مع أَنَّه ليس بمريد. والثاني لا يخلو إِمَّا أن يكون ذلك الوصف معلَّلاً بذاته أَو بمعنى، أَمَّا الأَوَّل فهو القول الثّاني للنَّجّار فإنّه قال: إِنَّ الله تعالى مريد لذاته، والثّاني وهو أَن تكون المريديّة معلَّلة بمعنى فنقول: ذلك المعنى إِمَّا أَن يكون قديماً قائماً به أَو حادثاً، والأَوّل هو قول أَصحابنا والثاني لا يخلو إِمَّا أَن تكون هذه

(١) راجع: المحصّل ص٢٨١، الأربعين ص١٤٥، الإشارة ص١٦٧، نهاية العقول ٢/ ٢٦٥ ، شرح العقائد النسفية ص١١٧، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٦٨، غاية المرام ص٥٢، شرح الطوالع ص١٧٩، شرح المواقف ٨/ ٨١.

الإرادة المحدثة قائمة بذات الله وهو قول الكرامية، أو موجودة لا في محل وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبَّار، وسيأتي في الكتاب إبطال ذلك.

ثم اعلم بأَنَّ أَصحابنا وأكثر المعتزلة اتفقوا على أَنَّ الإرادة صفة زائدة على العلم، وذهب أَبو الهذيل والنظّام والجاحظ والبَلْخي إلى أنّه لا /٩٢/ معنى للإرادة إلّا الداعي ولا معنى للكراهية إلّا الصارف شاهداً وغائباً، وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة واعتقاد ذلك أَو ظن ذلك، والله تعالى لما استحال في حقه الاعتقاد والظن فلا جرم لا معنى للداعي والصارف في حقه إلّا علمه باشتمال الفعل على المصلحة أَو المفسدة. وأمّا أَبو الحسين فإنّه حكم بكون الإرادة زائدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغائب.

إذا عرفت هذا، فاعلم أَنّه قد احتج أَصحابنا على إِثبات صفة الإِرادة لله تعالى بما ذكر المصنِّف في الكتاب، وتقريره هو أَنّا نرى الحوادث مختصّة بصفات وأَوقات معينة مع جواز حصولها في غير تلك الأَوقات؛ لأَنَّ الأَوقات والمحالّ متساوية فما يصحّ على بعضها وجب أَن يصحّ على الكل، فاختصاصها بتلك الأمور الجائزة يستدعي مخصّصاً، وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لأَنَّ القدرة شأنها الإيجاد الذي لا يقتضي ذلك الاختصاص بوقت دون وقت، وليس هو العلم لأَنَّ العلم متعلق بالمعلوم فيكون تابعاً له وهذه الصفة مستتبِعة مؤثرة، والتابع لا يكون مستتبعاً. وظاهِرٌ أَنَّ سائر الصفات مثل السمع والبصر ونحوهما لا تصلح لهذا التخصيص، فلا بدّ من صفة أخرى لأَجلها تختصّ أَفعال الله تعالى بهذه الأمور الجائزة وهي الإرادة.

فإن قيل: لا نسلم أَنَّ الحوادث الحاصلة في الأَوقات المعينة يمكن حصولها قبلها أَو بعدها، وأَنَّ الصفة الحاصلة في محلّ يمكن حصولها في محلّ آخر.

قوله: الأَوقات متساوية فإذا صحّ حصول شيء في وقت صحّ حصوله قبله أَو بعده.

قلنا: ما ذكرتموه منقوض بصحّة حدوث العالم، فإنّها حاصلة في لا يزال وغير حاصلة في الأَزل. وأَيضاً فلأَنَّ الذات حال حدوثها وقبل حدوثها مقدورة وحال

بقائها غير مقدورة.

سلّمنا أنّه يمكن حصولها قبل تلك الأوقات وبعدها لكن تلك الصحّة عائدة إلى المقدور والقادر أو إلى المقدور فقط؟ الأول ممنوع والثاني مسلّم[1]، بيانه أنَّ من الجائز أن يقال: إنَّ الفعل وإن كان في نفسه بحيث يصحّ أن يوجد قبل أو بعد لكن قادرية الله تعالى واجبة التعلق بإيجاده في ذلك الوقت وممتنعة التعلق بإيجاده في وقت آخر وحينئذٍ لا يكون هناك حاجة إلى المخصّص[2]، والذي يؤكد ذلك أنَّ القدرة الحادثة عندكم مقارنة للمقدور وغير صالحة لضدها، فإذن تعيُّن القدرة للمقدور الواحد وعدم صلاحيتها لضد ذلك المقدور لا يقدح في كونها قدرة، وإذا عقل ذلك في الشاهد فلمَ لا يعقل مثله في الغائب.

سلّمنا أنّ الحادث يصحّ أن يتقدّم ويتأخر بالنظر إلى ذاته وإلى قادرية الله تعالى، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون المخصِّص هو القدرة، قوله: لأنَّ القدرة شأنها الإيجاد الذي لا يختلف بالنسبة إلى الأوقات، قلنا: وكذلك شأن الإرادة التخصيص[3] بوقت معيّن دون وقت لا بهذا الوقت المعيّن، فلو افتقرت القدرة إلى مرجّح/ ٩٣/ آخر لافتقرت الإرادة أيضاً إلى مرجّح آخر ولزم التسلسل، وهذا هو السؤال المذكور في الكتاب أنّها لا تصحّ للتخصيص، فلمَ لا يجوز أن يكون المخصِّص هو العلم.

قوله: العلم تابع غير مؤثر والصفة مستتبعة ومؤثرة.

قلنا: نحن لا نقول: العلم يؤثر في التخصيص، بل نقول: علمه باشتمال الفعل على المصلحة لمَ لا يجوز أن يكون داعياً له إلى الإيجاد، وذلك يكفي في التخصيص ولا استحالة فيه، أو نقول إنّ علم الله تعالى بجميع الأشياء بأن أيّ الأشياء يوجد وأيّها لا يوجد فيستحيل خلاف ما علمه الله تعالى، وحينئذٍ يكون علمه كافياً في التخصيص.

---

(١) ف، ل: ع م.

(٢) ل: التخصيص.

(٣) ف، ص: المتخصص.

سلَّمنا أَنَّه غير صالح لذلك فلمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في التخصيص هو قوله تعالىٰ: (كُنْ).

سلّمنا أَنَّ القدرة والعلم أو قوله (كُنْ) لا يصلح للتخصيص، لكن الإرادة غير صالحة أَيضاً لذلك؛ ويدلّ عليه أَنَّ الله تعالىٰ لو خلق فينا علماً ضرورياً بما في دخول النَّار من الآلام العظيمة وخلق فينا إرادة ضرورية لدخولها فإنّا لا ندخل النَّار، وذلك يدلّ علىٰ أَنَّ الإرادة غير صالحة للتخصيص مطلقاً.

سلّمنا صِحَّة دليلكم لكن هنا ما يدلّ علىٰ أَنَّه تعالىٰ غير مريد، وبيانه هو أَنَّه لو كان مريداً لكان حصول المراد له أَولىٰ من لا حصوله فيكون مستكملاً بالغير.

لا يقال: لمَ لا يجوز أَن يقال: الفعل والترك وإِن استويا بالنسبة إليه إلا أَنَّ الفعل أَصلح للغير من الترك فهذا الفاعل يرجح الفعل لا لأَنَّه أَنفع له بل لأَنَّه إحسان إلىٰ الغير.

لأَنّا نقول: الإِحسان إلىٰ الغير وتركه إِن استويا بالنسبة إِليه امتنع الترجيح، وإِن لم يستويا كان الإحسان إلىٰ الغير أَولىٰ به، فيكون الإِحسان إلىٰ الغير سبباً لاستكماله، وتركه يكون سبباً لنقصانه فيعود المحذور. وهذه الشبهة عمدة الفلاسفة في نفي إِرادة الله تعالىٰ.

والجواب: قوله: لمَ قلتم بأَنّه يصحّ حصول الحادث قبل ما حصل وبعده.

قلنا: لأَنَّ كلّ ما دخل في الوجود بعد ما كان معدوماً فحقيقته قابلة للعدم والوجود، فلو كان أَحد الأَمرين ممتنعاً عليه في بعض الأَوقات لم يكن ذلك الامتناع مستنداً إلىٰ تلك الحقيقة بل إلىٰ أَمر آخر، وذلك الأَمر إِن كان ممكن الزوال كان الامتناع المرتَّب عليه أَيضاً ممكن الزوال، وإذا كان كذلك كان حصول ذلك الحادث قبله وبعده ممكناً، وإِن كان ممتنع الزوال كان واجباً لذاته، فحينئذٍ يكون الامتناع الحاصل بسببه دائم الثبوت وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار موجوداً بعد عدمه.

قوله: العالَم ممتنع الوجود في الأزل ثم صار ممكن الحصول في لا يزال، وذلك يدلّ على أنَّ المستحيل يجوز أن ينقلب صحيحاً.

قلنا: المحال إنّما هو وجود الفعل الأَزلي وذلك ثابت دائماً، وأمّا الفعل في لا يزال فهو ممكن، وذلك الإِمكان ثابت دائماً فظهر أنّه لا يلزم مما قالوه انقلاب المحال ممكناً، وهذا القول في صِحَّة المقدورية.

قوله: لمَ لا يجوز أَن يكون الحادث وإن كان ممكن الحصول قبل الوقت الذي حصل فيه أَو بعده نظراً إلىٰ ذاته إلّا أنّه يكون واجباً نظراً إلىٰ قدرته.

قلنا: المصحّح لكون الشيء مقدوراً لقدرة الله تعالىٰ هو الإِمكان الذي هو مشترك بين الممكنات بأَسرها، فإذن ما لأَجله صلح / ٩٤/ بعض الممكنات أَن يكون مقدوراً لله قائم في الكل، فيجب صلاحية كون الكل مقدوراً بقدرة الله تعالىٰ، وقدرة الله تعالىٰ لمّا اقتضت التعلق ببعض الممكنات وجب تعلقها بسائر الممكنات لأَنَّ نسبة الشيء إلىٰ الشيء كنسبته إلىٰ مثله.

قوله: القدرة الحادثة المتعلقة بالشيء غير صالحة لضد ذلك الشيء.

قلنا: لأَنَّ القدرة الحادثة غير مؤثرة فلم تكن مقدورية الشيء لتلك القدرة لأَجل إمكانه حتىٰ يلزم عموم صِحَّة المقدورية لعموم الإِمكان، أَمَّا القدرة القديمة مؤثرة وكانت مقدورية الشيء بها لأَجل إمكانه فوجب أَن تعمّ صحة[1] المقدورية.

قوله: لمَ لا يجوز أَن يكون المخصص هو القدرة. **قلنا**: لما ذكرناه.

قوله: كما أَنَّ شأن القدرة الإِيجاد وكذلك شأن الإرادة التخصيص وهما لا يختلفان بالنسبة إلىٰ الأوقات.

قلنا: المفهوم من الإِيجاد غير المفهوم من التخصيص، وإِذا اختلف المفهومان سمّينا مفهوم مبدإ التخصيص بالإِرادة ومفهوم مبدإ الإِيجاد بالقدرة، وفيه بحث.

---

(١) ل : صفة.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المخصّص هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة.

قلنا: قد بيّنا أَنَّ الله خالق كلّ شيء فيندرج فيه أعمال العباد، ولا شك بأَنَّ في أَعمالهم ما لا يكون مصلحة لهم فيستحيل أن تكون فاعليته تبعاً للمصالح.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المرجّح هو علمه بأَنّ أيّ الأَشياء يوجد وأيّها لا يوجد.

قلنا: لأَنَّ العلم بالوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للإِيقاع، فلو كان الإِيقاع تبعاً للعلم بالوقوع لزم الدور.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المرجّح قوله (كن).

قلنا: لأَنَّ قوله (كن) لا يوجب حدوث الحوادث، وكيف تكون هذه الكلمة مؤثرة وهي تصدر منّا مع أَنها لا تؤثر في شيء أصلاً، نعم ذلك مذهب الكرامية وهو باطل.

قوله: الإرادة أَيضاً غير صالحة للمخصّصيّة، قلنا: لا نسلم.

قوله: إِذا خلق فينا إِرادة دخول النَّار وعلماً ضرورياً بما في دخول النَّار من المضار، فإِنّا لا ندخل.

قلنا: العلم ينافي تلك الإِرادة فلا يمكن خلق الإِرادة مع وجود هذا العلم.

وأَمّا المعارضة فجوابها: أنّا لا نسلّم بأنّه لو كان تعالىٰ مريداً كان حصول المراد له أولىٰ من لا حصوله، فلئن قال: لو لم تحصل هذه الأَولوية في علمه لا يُرجَّح أَحد الطرفين علىٰ الآخر. قلنا: ذلك باطل بمسألة الرغيفين المتساويين والطريقين المتساويين.

❊

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: إِنَّا إِذا علمنَا شَيْئاً ثمَّ أَبصرناه وجدنَا بَين الحالَتَيْنِ تَفْرِقَة بديهة؛ وَذَلِكَ يدلّ على أَن الإِبصار وَالسَّمَاع مغايران للْعلم. وَقَالَ قوم: إِنَّه لَا معنى للرؤية إِلَّا تأثر الحدقة بِسَبَب ارتسام صُورَة المبصر فِيهَا، وَلَا معنى للسمع إِلَّا تأثر الصِّمَاخ بِسَبَب وُصُول تموّج الهوَاء إِلَيْهِ. وَهَذَا بَاطِل لوجوه: أَمَّا الأول فلأنا نرى نصف كرة العَالم

على غَايَة عظمها، وانطباع العَظِيم فِي الصَّغِير محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من الدلالة على كونه تعالىٰ قادراً عالماً حيّاً مريداً شرع في الدلالة على كونه سميعاً بصيراً[1]، وقد قدّم على إثبات هذا المطلوب مقدِّمتَينِ لا بد منهما فيه:

المقدّمة الأولىٰ هي أَنَّ الإِبصار حالة زائدة على العلم، وإِنَّما افتقرنا فيه إلىٰ تقديم هذه المقدِّمة لأَنَّ[2] جمهور الفلاسفة والكعبي وأَبا الحسين البصري زعموا أَنَّ معنىٰ كون الله تعالىٰ سميعاً بصيراً هو أَنّه تعالىٰ عالم بالمسموعات والمبصرات، فلذلك لا بد من إثبات المغايرة بينَ العلم والإِبصار وبين العلم والسماع حتىٰ يثبت أَنَّ كلّ واحد من السمع والبصر صفة زائدة على العلم.

وقد احتج الأَصحاب على إثبات المغايرة بين العلم والإِبصار بما أَشار إليه في الكتاب، وتمام تقريره هو أَنّا إذا / ٩٥/ أَبصرنا شيئاً ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها في الحال وشاهدناه مرة أخرىٰ فإِنَّا نجد فرقاً ضرورياً بين هاتين الحالتين، أَعني بين هذا النّوع من الإِدراك الحاصل عند فتح العين وبين مجرد العلم الذي كان حاصلاً حالة تغميض العين، وهذا الفرق الضروري يدلّ على أَنَّ هذا النّوع من الإِدراك المسمّىٰ بالإِبصار أَمر مغاير للعلم الحاصل حالة التغميض، وتصوره ضروري لأَنَّ كون الواحد منَّا مدركاً لأمرٍ يجده من نفسه اضطراراً.

وأَمّا السمع فهو أَيضاً مغاير للعلم؛ لأَنّا قد نعلم وجود الشيء أَوّلاً ثم إِنَّا بعد العلم بوجوده نسمع بوجوده، ففي الحالة الأولىٰ كان العلم حاصلاً بدون السماع وذلك يدلّ على المغايرة، فثبت أَنَّ البصر والسمع كلاهما زائدان على العلم.

---

(١) راجع: المحصّل ص٢٨٧، الأربعين ص١٦٨، نهاية العقول ٢/ ٣٥٩، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٧٥، شرح العقائد النسفيّة ص١١٦، غاية المرام ص١٢١، شرح الطوالع ص١٨٢، شرح المواقف ٨/ ٨٧.

(٢) الأصول الخطية: فإِنَّ.

المقدّمة الثانية أَنَّ الإبصار أمر مغاير لتأثر الحدقة بسبب انطباع صورة المرئي فيه.

واعلم أَنَّ جمهور الفلاسفة أطبقوا على أَنَّ الإبصار لا يحصل إلّا بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية، ثم اختلفوا فمنهم من قال: إنَّ ذلك عين الإبصار، ومنهم من قال: إنَّه شرط للإبصار، ومن الفلاسفة من قال: إنَّه بخروج الشعاع عن العين. وعندنا: الإبصار إدراك يخلقه الله تعالى في العين بمجرى العادة، ويجوز أن يخلقه في جارحة أخرى.

إذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ الخصم ربما يسلّم أَنَّ الإبصار أمر مغاير للعلم، لكنَّه يقول: لِمَ لا يجوز أَن يكون ذلك[1] المغايرة هو تأثّر[2] الحدقة بسبب حصول صورة المرئي فيها، فعلى هذا لا يمكننا إثبات البصر في حق الله تعالى، ولا ينفعنا أيضاً إثبات المغايرة بين العلم والإبصار ما لم يُبَيَّن إبطال هذا الاحتمال. وأيضاً فربما يُسلِّم أَنَّ السمع مغاير للعلم لكنه يقول: لِمَ لا يجوز أَن يكون عبارة عن تأثّر[3] سطح الصمّاخ بواسطة تموّج الهواء إليه[4] عند قلع أَو قرع على ما ذهبت الفلاسفة إليه، فعلى هذا لا يمكننا إثبات السمع لله تعالى، فلذلك احتجنا إلى إبطال هذا الاحتمال أيضاً.

أَمَّا الاحتمال الأَوَّل فقد احتج المتكلمون على إبطاله بوجهين ذكرهما في الكتاب:

أَمَّا الأَوَّل وهو قوله: أَمَّا الأَوَّل فلأَنَّا نرى نصف كرة العالم إلى آخره.. فتقريره أن نقول:

إنَّا إذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة، فلو كان الإبصار نفس الانطباع أَو مشروطاً بالانطباع لاستحال ذلك ضرورة أَنَّ الجسم لا ينطبع فيه من الأَشكال إلّا ما يساويه، ومعلوم أَنَّ موضع التأثّر ليس إلّا نقطة الناظر التي هي في غاية الصِّغر.

---

(١) ص: ذاك.

(٢) ل، ص: تأثير.

(٣) ل، ص: تأثير.

(٤) ص: - إليه.

وأُجيب عن هذه الحجة بجوابين، أَحدهما: أَنَّ الجسم الصغير مساوٍ للجسم الكبير في قبول الانقسام إلىٰ ما لا نهاية له فلم يمتنع انطباع العظيم في الصغير. الثَّاني: أَنّا لا[1] نسلّم أَنَّه ينطبع فيه صورة مثل الناظر[2] في المقدار وعلىٰ هذا لا يدرك الناظر أبداً من المنظور إليه إلا جزءاً صغيراً ولكن لسرعة انتقالاته من جزء إلىٰ جزء في زمان قصير يظنّ الرائي أَنَّه رأىٰ الكل دفعة.

ثم إنهم أَيّدوا ما ذكروه بوجهين: الأَوَّل أَنّا نرىٰ نصف كرة العالم في المرآة وما ذلك إِلّا لأَجل انطباع الصورة فيها، وإذا جاز انطباع العظيم في الصغير هناك فلمَ لا يجوز مثله هنا. الثَّاني/ ٩٦/ أَنَّا نتخيل جبلاً من ياقوت وبحراً من زئبق ولا بد وأن يكون المتَخيَّلُ موجوداً، وإذ ليس في الخارج فيتعيّن أَن يكون في الذهن وإذا جاز ذلك فليجز مثله هنا.

والجواب عن الأَوَّل: أَمَّا أَولاً فلا نسلّم أَنَّ الأجسام تقبل الانقسام إلىٰ مالانهاية له، ولئن سلّمناه ولكن لا يساوي الصغير الكبير في مقادير الانقسام فيستحيل أَن يقبل شكله.

وعن الثَّاني: أَنَّ تلك الأَجزاء المدرَكة إِمّا أَن تنمحي عن الحاسّة أَو يجتمع عندها أَو عند الحس المشترك، فإِن كان الأَوَّل يلزم أَن لا يكون الرائي مدركاً لمقدار المرئي، وإن كان الثَّاني والثالث عاد المحال وهو انطباع العظيم في الصغير.

وأَمّا حديث المرآة فلسنا[3] نسلّم انطباع شبح الأَشياء فيها، بل من الجائز أَن يكون ذلك الانعكاس شعاع العين من المرآة إلىٰ الوجه، وكذلك لسنا نسلّم أَنَّ للشيء وجوداً في الذهن فزال ما قرروه.

(المتن) ولأَنَّا نرى الأَطوال وَالْعرُوض، وارتسام هَذِه الأَبعاد فِي نقطة الناظر محَال.

---

(١) ف، ص: - لا.

(٢) ص: النظر.

(٣) ص: قلنا لا.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في إبطال الانطباع وتقريره أنّا إذا فتحنا العين رأينا الأَجسام الطويلة العريضة العميقة مع أنّا نعلم بالضرورة أنَّ انطباع هذه الأَجسام العظيمة في نقطة الناظر التي هي غاية الصغر محال وهذا قريب من الأَوَّل.

وقد احتج أَصحاب الانطباع بأنّا نبصر القطرة النازلة خطاً مستقيماً وليس ذلك في الخارج فهو في القوّة الباصرة.

وجوابه أَن نقول: لِمَ لا يجوز أَن يقال بأنّه يرتسم في الهواء منه أثر هو المُبصَر، وأيضاً فلأنّا لو جوّزنا بأن نبصر شيئاً مع أنَّه ليس له في الخارج أَثرٌ لزمنا القول بالسفسطة.

واعلم/ ٩٧/ بأَنّا نحتاج أَيضاً إلى إبطال قول أَصحاب الشعاع ليمكننا إثبات البصر[1] في حق الله تعالى، وبيان بطلانه هو أَن نقول: لو كان الإِبصار عبارة عن خروج الشعاع عن العين لوجب تشوش الإِبصار عند هبوب الرياح ضرورة وجوب تشوّش الشعاعات عنده وليس كذلك.

(المتن) وَأما الثَّانِي: فلأنا إِذا سمعنَا صَوتاً علمنَا جِهَته؛ وَذَلِكَ يدل على أَنَّا أدركنا الصَّوْت فِي الخَارِج.

(الشرح) لـمّا فرغ من إبطال كون الإِبصار عبارة عن تأَثر[2] الحدقة بسبب الإِبصار شرع في إِبطال كون السمع عبارة عن تأَثر الصمّاخ بسبب وصول تموّج الهواء إليه، ولا بدّ أَوّلاً من تفصيل قول الفلاسفة في ذلك الباب.

فنقول: قول الفلاسفة: السَّماع لا يحصل إِلّا عند تأَدّي الصوت المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصمّاخ، قالوا: فإذا تموّج الهواء ووصل إلى الصمّاخ وعليه جلدة ممدودة رقيقة كالجلد الذي[3] على فم الطبل صدم ذلك الهواء المتموّج تلك الجلدة

---

(١) ل: النظر.

(٢) ص: تأثير.

(٣) ل: كالجلدة التي.

فيحس بالمسموع حينئذٍ، ووافقهم عليه النظّام. وعندنا لا يعتبر في السماع ما ذكروه، بل هو عندنا إدراك مخصوص يخلقه الله تعالىٰ في المدرِك من غير حاجته إلىٰ تأدّي الهواء إلىٰ الصمّاخ.

وقد احتج المصنِّف علىٰ إبطال قولهم في السّماع بحجتين ذكرهما في الكتاب:

الحجة الأولىٰ أنّا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده، ومعلوم أنَّ الجهة لا يبقىٰ لها أثر في التموّج عند بلوغه إلىٰ الصمّاخ فكان يجب أن لا ندرك من الأصوات جهاتها وقربها وبعدها.

وأُجيب عن/ ٩٧/ هذا فقيل: إنَّما تدرك الجهة لأَنَّ الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهة وإنما يدرك القريب والبعيد لأَنَّ الأثر الحادث عن القرع القريب أقوىٰ وعن البعيد أَضعف.

(المتن) ولأَنَّا نسْمع كَلَام الإنسَان من وَرَاء الجِدَار، وَلَو كُنَّا لَا نسْمع الكَلَام إِلَّا عِنْد وُصُوله إِلَيْنَا وَجب أَن لَا نسْمع الحرُوف من وَرَاء الجِدَار لِأَن ذَلِك المتموج لـمَّا وصل إِلَى الجِدَار لم يبْق على شكله الأول، فثبت بِمَا ذكرنَا أَن الإبصار وَالسَّمَاع نَوْعَانِ من الإِدْرَاك مغايران للْعلم.

(الشرح) هذه هي الحجّة الثانية في إبطال كون السمع عبارة عما ذكروه، وتقريره هو أنّه لو كان السّماع عبارة عن تأثر الصمّاخ وقت وصول تموُّج الهواء إليه من القارع لما سمعنا كلام الإنسان من وراء الجدار لأَنَّ ذلك الجدار إِمَّا أَن يكون فيه شيء من المسامّ أو لا يكون، فإِن لم يكن وجب أَن لا نسمعه ألبتة وإن كان وجب أن تتشوّش تلك الأمواج ولا تبقىٰ أشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم، فوجب أَن لا نسمع الكلام علىٰ نظمه وترتيبه، ولـمّا لم يكن كذلك علمنا بطلان القول بتأَدّي الهواء وتموجه إلىٰ الصمّاخ.

قالت الفلاسفة: أَمَّا الحائل الذي لا منفذ فيه أَصلاً فيمنع من السّماع؛ لأَنّه لما كانت المنافذ أقل كان السمع أَضعف، فإذا لم توجد المنافذ أَصلاً لا يوجد السمع، وإن

كان فيه منافذ فيُسمع.

قوله: تلك الحروف تتشوّش بصدمات الهواء لدى المنافذ. قلنا: التموُّج الفاعل للحروف لا يختصّ بذلك الهواء بل هو حاصل في كلّ واحد من أجزائه، فأي جزء وصل حصل الشعور به.

فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أنَّ نسمع الكلام الواحد مراراً كثيرة. قلنا: الواصل مانع من وصول غيره من الأجزاء الهوائية المتكيفة بتلك الحروف، فلِمَ قلتم أنَّه ليس كذلك؟

(المتن) إذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: الدَّلَائِل السمعية دَالَّة على كَونه تَعَالَى سميعاً بَصيراً، وَالْعقل أَيْضا يُقَوي ذَلِك؛ لِـما بيَّنَّا أَنَّ هذَيْن النَّوْعَيْنِ من الإِدْرَاك من صِفَات الكَمَال، وَيجب وصف الله تَعَالَى بِكُل الكمالات، فَوَجَبَ علينا إِثْبَات هَذِه الصِّفَات، إِلَّا أَن يذْكر الخصم دَلِيلاً عقلياً يمْنَع من إِجْرَاء هَذِه الآيَات وَالْأَخْبَار على ظواهرها، وَلَكِن ذَلِك مُعَارضَة فَمن ادَّعَاهَا فَعَلَيهِ الْبَيَان.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رضوان الله عليه من تقرير المقدِّمَتين المذكورتين، وهما إثبات كون السمع والبصر مغايراً للعلم، ومن[1] كون البصر مغايراً لتأثّر الحدقة بسبب انطباع صورة المرئي فيها، ومن كون السمع مغايراً لتأثّر الصمّاخ بسبب وصول تموُّج الهواء إليه شرع الآن في تقرير ما هو الغرض من هذه المسألة وهو إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً، وبيانه هو أنّ الدلائل النّقلية دلّت على إثبات هاتين الصّفتين لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والدلائل العقلية مؤكدة لذلك أيضاً، فوجب القول بإثباتها له:

أمَّا بيان أنّ الدلائل السمعيّة دلّت على إثباتها له فهي مثل قوله تعالى لموسى وهارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ﴾ [مريم: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿ لَّا

---

(١) الأصول الخطية: وعن ؛ وكذا في المورد الآتي.

تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إلى غير ذلك من الآيات.

وأمّا أنَّ الدلائل العقلية مؤيدة لها فمن وجهين: الأوَّل ما ذكره في الكتاب وهو طريقة الشيخ الغزالي قدس الله روحه(١)، وتقريره أن يقال:

السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع وبصير، فيكون السمع والبصر من صفات الكمال فوجب إثباتها لله تعالى وإلا لزم أن يكون الواحد منّا ممن له سمع وبصر أكمل من الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهو معلوم الفساد بالبديهة.

فقيل عليه: لا نسلم أنَّ السميع والبصير أكمل ممن لا يكون كذلك. ثم نقول: ما ذكرتموه معارض بالشجاعة والحسن(٢) والذكورة وسائر /98/ الكمالات المعتبرة في الأجسام الممتنع إثباتها في حق الله تعالى.

والجواب عن الأوَّل أنّا نعلم ببديهة العقل أنَّ العلم والإبصار والأسماع صفات كمال، وأنّ أضدادها صفات نقص فالمتّصف بها أكمل ممن لا يكون متصفاً بها لا محالة.

وعن الثّاني أنّه غير وارد علينا لأنَّ هذه الكمالات صفات للأجسام، فإثباتها في حق غير الجسم غير معقول بخلاف السمع والبصر، فإنّا لا نعلم امتناع ثبوتهما في حق غير الجسم فلا جرم يعقل إثباتهما في حق الله تعالى.

الوجه الثّاني في بيان كونه سميعاً بصيراً ما ذكره المتقدّمون، وبيانه هو أنّه تعالى حيّ وكل حيّ فإنه يصحُّ أن يكون موصوفاً بالسمع والبصر، والقابل للشيء لا يخلو عن ذلك الشيء وعن ضده، فلو لم يتّصف الله تعالى بهما لاتصف بأضدادهما، وضدهما نقص والنقص عليه محال.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص١٧٧.

(٢) ل: الحس.

فقيل عليه: حياة الله مخالفة لحياتنا، والمختلفات لا يجب اشتراكها في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصحّحة للسمع والبصر كون حياته كذلك، سلمنا ذلك فلِمَ لا يجوز أن تكون ذاته غير قابلة لهما فلا يلزم ثبوتهما في حقه، كما أنَّ الحياة وإن صحّحت الشهوة والنفرة لكن ذاته غير قابلة لهما فلا يلزم منه ثبوتهما له، سلمنا أنَّ ذاته قابلة لهما لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما في حقه موقوفاً على شرط ممتنع كما أنَّ الإبصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع وهو ممتنع في حقه فلا تثبت الصحة في حقه. سلَّمناه لكن لمَ قلتم بأنَّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده. سلَّمناه لكن لم قلتم بأنَّ النقص عليه محال؟ فإن رجعتم في ذلك إلى الإجماع صارت الدِّلالة سمعيَّة لأنَّ كون الإجماع حجة إنّما ثبت بدليل ظني والله أعلم.

فاعلم أنَّ الحاصل أنَّ الدلائل السمعية دلَّت على إثبات هاتين الصفتين وهي ما ذكرناه من الآيات، والدلائل العقلية أيضاً مطابقة لها وهي ما ذكرناه من الطريقتين المذكورتين فوجب القول بإثباتهما، اللهم إلّا أن يذكر الخصم دليلاً عقلياً يمنع من إجراء الدلائل السمعية على ظواهرها، لكن ذلك إشارة إلى المعارضة، مَن ادّعاها فعليه البيان.

واحتجَّ المخالف بأنّه لو كان الله سميعاً وبصيراً لكان سمعه وبصره إن كان حادثاً كان محلاً للحوادث، وإن كان قديماً لزم منه قِدَم المسموع والمبصَر.

وجوابه: لمَ لا يجوز أن يكون سمعه وبصره قديماً، وكلاهما يقتضيان التعلّق بالمرئي والمسموع بشرط وجودهما، وهذا هو المعنيّ من قول أصحابنا في السمع أنَّه صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه.

***

(المتن) المَسْأَلَة العَاشِرَة: أَجمع الأَنْبِيَاء وَالرسل عَلَيْهِم الصَّلَاة وَالسَّلَام على كَونه تَعَالَى متكلماً، وَإِثْبَات نبوة الأَنْبِيَاء لَا تتَوَقَّف على العلم بِكَوْنِهِ تَعَالَى متكلماً، وَحِينَئِذٍ يتم هَذَا الدَّلِيل. وَلِأَن كَونه تَعَالَى آمراً وناهياً من صِفَات الجلَال ونعوت الكَمَال، وَالْعقل يقْتَضِي إِثْبَاته لله تَعَالَى.

(الشرح) لـمّا أثبت سائر[1] الصفات المذكورة شرع في إِثبات كونه متكلماً[2]، واعلم أَنَّ الكلام في هذه المسأَلة يستدعي بحثين:

البحث الأَوَّل: في حقيقة الكلام:

اعلم أَنَّ الإنسان إِذا أَراد أَن يقول لغيره: اسقني الماء فإِنه قبل تكلّمه بذلك يجد من نفسه طلباً لذلك الفعل، فذلك الطلب مغاير لهذا اللفظ؛ لأَنَّ اللفظ دليل عليه /٩٩/ فيكون مغايراً له، ولأنّ اللفظ قد يتبدّل باختلاف الأَمكنة والأَزمنة وبالاصطلاح والمعنى ليس كذلك.

وأَيضاً قولنا: (ضرب يضرب) خبر، وقولنا: (اضرب و لا تضرب) أَمر ونهي، فلو أَنَّ الواضعين قلبوا الأَمر في اللفظ كان ذلك ممكناً، أَمَّا لو قالوا بأَنّ حقيقة الطلب يمكن أَن تنقلب خبراً وبالعكس كان ذلك محالاً؛ فثبت أَنَّ حقيقة الطلب وحقيقة الخبر أمرٌ مغاير لهذه الألفاظ.

إِذا عرفت هذا فلنكشف عن حقيقة هذا الطلب وعن حقيقة الحكم الذهني الذي يسمى بالخبر فنقول: هذا الطلب لا يخلو إِمَّا أَنَّ يكون هو الإرادة وإمّا أَن يكون أمراً مغايراً لها، والأَول باطل لأَنّه تعالى أَمر بالإيمان من علم أَنّه لا يؤمن مع أَنَّ علمه بعدم إيمانه يدل قطعاً على أَنّه ما أَراد منه الإيمان، ففي هذه الصورة تحقق الأَمر بدون الإرادة وذلك يدل على المغايرة.

وأَيضاً فإِنه تعالى أَخبر عن أبي جهل وعن أَبي لهب بأَنّهما يموتان على الكفر وذلك يدلّ على أَنّه ما أَراد منهما الإيمان مع أَنّه أمرهما به، وذلك يدل على أَنّه تعالى قد يأمر بما لا يريد.

واعلم بأنّ الإرادة قد توجد أَيضاً بدون الأَمر، وذلك مثل ما إِذا قال الرجل: أريد منك هذا ولا آمرك به، وذلك أَيضاً دليل المغايرة. فثبت أَنَّ الطلب القائم

---

(١) الأصول الخطية: ثبت سائر.

(٢) راجع: المحصّل ص٢٨٩، الأربعين ص٧٣، الإشارة ص١٩٠، نهاية العقول ٢/ ٣٠١، شرح العقائد النسفيّة ص١١٩، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٨١، غاية المرام ص٨٨، شرح المطالع ص١٨٣، شرح المواقف ٨/ ٩١.

بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب مغاير للإرادة.

أمّا الخبر الذهني وهو مثل قولك: ضرب زيد[1]، فظاهر أنّه ليس من جنس الإرادة والقدرة ولا من قبيل العلوم والاعتقادات وذلك لا يمكننا أن نحكم[2] في الذهن بأمر غير مطابق من غير أن نعتقد صحته مثل أن نقول: إنَّ العالم قديم، فهذا خبر ذهني مع أنَّه ليس بعلم ولا باعتقاد فثبت أنَّ الطلب الذهني مغاير للإرادة وأن الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد.

البحث الثَّاني: في إثبات كونه متكلماً:

اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه، فذهبت المعتزلة إلى أنَّ معنى كونه متكلماً هو أنَّه خلق هذه الحروف والأصوات في جسم لتدلّ هذه الأصوات على كونه مريداً لذلك الشيء المعيّن أو كارهاً له أو كونه حاكماً به إمَّا بالنفي أو الإثبات[3]؛ إذ الناس أيضاً جعلوا هذه الأصوات المقطَّعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرِّفة لما في قلوبهم من الأحوال ليمكن لهم معاونة بعضهم بعضاً، وإن كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الإشارة و تصفيق اليد والكِتبة إلّا أنَّ هذا الطريق أسهل، فالله تعالى أيضاً جعل خلق هذه الحروف والأصوات معرفاً لما في إرادته.

واعلم بأنَّ أصحابنا قد نازعتهم في ذلك، والتحقيق هو أنَّه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه متكلماً بهذا المعنى؛ لأنَّ هذا النزاع إمَّا أن يكون في المعنى أو في اللفظ:

أمَّا المعنى فنقول: هاهنا شيئان أحدهما أنّه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطَّعة في جسم جمادي أو نباتي وذلك مما لا نزاع فيه، فإنَّ ذلك ممكن والله تعالى قادر

---

(١) ص: مررت بزيد.

(٢) ص: أن الحكم.

(٣) الأصول الخطية: والإثبات.

علىٰ جميع الممكنات، والثاني أنَّه تعالىٰ جعل تلك / ١٠٠/ الأصوات المخصوصة معرِّفة لكونه مريداً لبعض الأَشياء وكارهاً لبعضها وهذا أيضاً ممكن، وإذا سَلِم لهم هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم كونه متكلماً بالمعنىٰ الذي أرادوه.

وأَمّا النزاع من جهة اللفظ فهو أنَّه يقال: لا نسلِّم أنَّ لفظة المتكلم في اللغة موضوعة لموجِد الكلام وهو بحث لغوي، فثبت بما ذكرنا أنَّ كونه تعالىٰ متكلماً بالمعنىٰ الذي يقول به المعتزلة مما نقول به ولا ننكره، إنّما الخلاف بيننا وبينهم في أنّا نثبت شيئاً آخر وراء ما ذكروه وهم ينكرونه، وسنذكر ذلك الشيء.

وأَمّا الكرّاميّة فهم يقولون بأنه تعالىٰ يخلق الحروف والأصوات في ذاته، وذلك عائد إلىٰ أنَّه هل يجوز أَن يكون الله تعالىٰ محلاً للحوادث أَم لا؟

وأَمّا أصحابنا فقد قالوا: ثبت أَنَّ الكلام القائم بالنفس معنىٰ مغاير للإرادات والقُدَر والعلوم والاعتقادات، فندّعي أَنَّ الباري تعالىٰ موصوف بهذا المعنىٰ، وأَنّ هذا المعنىٰ قديم وأنه معنىٰ واحد وهو مع ذلك أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء.

والمعتزلة والكراميّة ينازعون أصحابنا في كلّ هذه المقامات الأَربعة:

أَمّا المقام الأَوَّل فقد تقدم تقريره.

وأَمّا المقام الثّاني - وهو أَنَّ الباري تعالىٰ موصوف بكلام النفس - فيدلّ علىٰ ذلك إِجماع جميع الأَنبياء والرسل صلوات الرحمن عليهم علىٰ ما أَشار إليه في الكتاب، وتقريره هو أنَّه ثبت عندنا بالتواتر الظاهر عن جميع الرسل أنَّه تعالىٰ أَمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأَخبرهم بكذا، ولمـّا ثبت بالمعجزات صدقهم وجب القطع بكونه تعالىٰ آمراً و ناهياً ومخبراً، ثم نقول:

هذا الأَمر والنهي والخبر إمَّا أَن يكون من باب الأَلفاظ والعبارات وإمّا أَن يكون من باب المعاني، فإن كان الأَوَّل فتلك العبارات لا بد وأَن تكون دالّة علىٰ المعاني فمدلولها في حق الله تعالىٰ إِمَّا أَن يكون هو الإرادات والاعتقادات أَو أمراً مغايراً لها

والأول باطل لِما بينّا[1] أنَّ الأمر قد يوجد بدون الإرادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقاد، فإذن مدلول هذه العبارات في حقه أمر آخر وراء الإرادات والاعتقادات فثبت أنَّه تعالىٰ موصوف بمعنىٰ حقيقي هو مدلول قوله: افعل[2]، وهو مغاير للإرادية، وأنّه تعالىٰ موصوف بمعنىٰ حقيقي هو مدلول قوله: الحمد لله، وهو مغاير لعلمه، ونحن نسمي ذلك المعنىٰ بـالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب

وهنا سؤال، وهو أن يقال كيف تستدلون بقول الأَنبياء علىٰ إثبات كونه متكلّماً مع أَنَّ نبوَّتهم لا تثبت إلّا بعد العلم بكونه تعالىٰ متكلماً.

وجوابه ما أَشار إليه في الكتاب بقوله: وإثبات نبوة الأَنبياء لا يتوقف علىٰ العلم بكونه متكلّماً، ووجهه هو أنَّه لمـّا ظهرت المعجزات علىٰ وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه تعالىٰ متكلّماً أَو لم نعلم ذلك.

وأَمّا المقام الثَّالث وهو كون هذه الصفة قديمة، والمقام الرَّابع وهو أَنَّ كلام الله تعالىٰ واحد وهو مع كونه واحداً أَمر ونهي وخبر فسنذكر كلّ واحد منهما في موضعه من الكتاب / ١٠١/ إن شاء الله تعالىٰ.

وقد احتج القائلون بحدوث القرآن بشبه:

الشبهة الأولىٰ: أَنَّ القرآن ذِكرٌ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿صٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ١﴾ [ص: ١]، وكل ذكر محدث لقوله تعالىٰ[3]:﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] يلزم منه صفة أن يكون محدثاً.

الشبهة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [الزخرف: ٣]، وذلك يدلّ علىٰ أنَّه مركّب من العبارات فيكون محدثاً.

الشبهة الثالثة: القرآن معجز وكل معجز فهو حادث.

---

(١) ل: ثبت.

(٢) ص: - افعل.

(٣) ف، ل: - لقوله تعالىٰ.

الشبهة الرابعة: ثبت بالتواتر أنَّ المصطفىٰ صلوات الرحمن عليه كان يقول: «يا رب القرآن العظيم»[1] وكل مربوب فهو محدث.

والجواب عن الكل شيء واحد: وهو أن نصرف كلّ تلك الوجوه إلىٰ هذه الحروف والأصوات فإنَّا معترفون بحدوثها، وعندهم ليس القرآن إلّا ما يتركّب عنها، ونحن لا ننازعهم في ذلك ،وإنَّما ندّعي قدم القرآن بمعنىٰ آخر.

(المتن) المَسْأَلَة الحادِيَة عشر: فِي إِثْبَات أَنَّه تَعَالَى عَالِم وَله علم.

أَهم المهِمَّات فِي هَذِه المَسْأَلَة تعْيين مَحل البَحْث فَنَقُول: إِنَّ من علم شَيْئاً فَإِنَّهُ يحصل بَين العَالم وَبَين المَعْلُوم نِسْبَة مَخْصُوصَة، وَتلك النِّسْبَة هِيَ المسَمَّاة بالشعور وَالْعلم والإدراك، ونَحْن ندعي أَن هَذِه النِّسْبَة أَمر زَائِد على الذَّات، وَمِنْهُم من قَالَ: العلم صفة حَقِيقِيَّة تَقْتَضِي هَذِه النِّسْبَة. وَمِنْهُم من قَالَ: العلم صفة حَقِيقِيَّة توجب حَالَة أُخْرَى وَهِي العالمية، ثمَّ إِن هَذِه العالمية توجب تِلْكَ النِّسْبَة الخَاصَّة. والمتكلمون يسمون هَذِه النِّسْبَة بالتعلق. وَأما نَحن فَلَا ندعي إِلَّا ثُبُوت هَذِه النِّسْبَة.

(الشرح) لـمّا فرغ من الدلالة علىٰ إثبات كونه تعالىٰ موصوفاً بالصفات السبعة المذكورة شرع الآن في بيان أنَّ الصفات المذكورة زائدة علىٰ ذاته[2]، والمراد منه أنَّه تعالىٰ عالم بالعلم قادر بالقدرة مريد بالإرادة إلىٰ غير ذلك من الصفات، وقبل الشُّروع في الدّلالة لا بد من تلخيص محلِّ النِّزاع في مسألة العلم فنقول:

كلّ من علم شيئاً من الأَشياء فإنه لا بد وأن يحصل بينه وبين ذلك المعلوم نسبة خاصة، فتلك النسبة هي المسَّاة بالعلم والإدراك والشعور في العرف العام وبالتعلق

---

(١) لم أجد هذا الذي الحديث الذي ادّعي أنّه ثبت بالتواتر.

(٢) راجع: المحصّل ص٣٠٢، الأربعين ص١٥٥، الإشارة ص١٢٦، نهاية العقول ٢/ ٢٠٩، شرح العقائد النسفيّة ص١٠٤، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٩٥، شرح الطوالع١٧٦، شرح المواقف ٨/ ٤٤، غاية المرام ص٣٨، وانظر ص١١٧ من غاية المرام أيضاً.

في العرف الخاص؛ إذ المتكلمون عبَّروا عنها بالتعلق فقالوا: العلم صفة حقيقية مقتضية لهذه النسبة المسمّاة بالتعلق.

وأمّا المصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ تعالىٰ فما أثبت وراء هذه النسبة شيئاً آخر، بل قال: العلم عبارة عن نفس هذه النسبة وعن نفس هذا التعلق، لكنّه اعترف بأَنَّ هذه النسبة زائدة علىٰ الذات، فيكون هناك أمران: الذات وهذه النسبة المسمّاة بالعلم والإدراك.

ومن الناس من أثبت أموراً أربعة: الذات والعلم والعالميّة والنسبة، ثم قالوا: العلم يوجب العالميّة، والعالميّة توجب هذه النسبة وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلّاني.

وأمّا المعتزلة فقد بالغوا في إنكار الصفات من حيث اللفظ، لكنهم قالوا بها من حيث المعنىٰ، وذلك لأَنَّهم أثبتوا أحوالاً أربعة وهي: الحيية والعالميّة والموجوديّة والقادريّة، وزعموا أَنَّ هذه أحوال ثابتة في الأزل لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة.

وأمّا الفلاسفة فقد أنكروا أيضاً كونه تعالىٰ محلاً للصفات من حيث اللفظ، لكنهم قالوا بذلك من حيث المعنىٰ فإنّهم قالوا إنّه تعالىٰ عالم بالكليّات، واتفقوا علىٰ أَنَّ العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، واتفقوا علىٰ أَنَّ صور المعلومات موجودة في ذات البارئ تعالىٰ وتقدّس، حتىٰ أَنَّ الرئيس ابن سينا قال: إن تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات بل كانت من لوازم الذات لم يلزم منها محال، وإن كان القول بذلك يناقض قولهم:/ ١٠٢/ الذات الواحدة لا تكون قابلة وفاعلة معاً إلّا أنّهم قالوا بذلك[١].

وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة؛ إلّا أَنَّ الصفاتية يقولون: الصفات قائمة بالذات[٢]، والفلاسفة يقولون: هذه الصور العقليّة عوارض متقوّمة

---

(١) انظر كلام الشيخ الرئيس في الإشارات والتنبيهات، الفصل الخامس عشر والسابع عشر من النمط السابع في التجريد، ولاحظ نقد الإمام الرازي لهذا الكلام في شرحه علىٰ الإشارات، ثم اعتراف المحقق الطوسي بذلك.

(٢) ف، ص: بالذوات.

بالذات فلا فرق إلّا في العبارات، وإلا فلا نزاع في المعنىٰ.

(المتن) وَالَّذِي يدل على كَون هَذِه النِّسْبَة زَائِدَة على الذَّات وُجُوه: الأول أَنَّا بعد العلم بِذَاته نحتاج إِلَى دَلِيل مُنْفَصِل فِي إِثْبَات كَونه قَادِرًا عَالماً، والمعلوم مُغَاير لما هُوَ غير المَعْلُوم.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تلخيص محلّ النزاع في مسألة العلم شرع في إقامة الدَّليل علىٰ المُدّعىٰ وهو أَنَّ الله تعالىٰ عالم بالعلم قادر بالقدرة.

واعلم أنّا متىٰ أَثبتنا بأنّ هذه النسبة زائدة علىٰ الذات سواء قلنا بأنّها هي العلم نفسه أَو قلنا بأنّها مجرد التعلق فقد صار منكر الصفات محجوجاً، وقد احتج في الكتاب علىٰ كون هذه النسبة زائدة علىٰ الذات بوجوه:

الأَوَّل: هو أَنّا بعد العلم بانتهاء جميع الممكنات إلىٰ موجود واجب الوجود لذاته، نحتاج إلىٰ دليل منفصل علىٰ إثبات كونه عالماً قادراً مريداً إذ لم يلزم من العلم بالذات العلم بهذه الصفات، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فكونه قادراً عالماً أَمر زائد علىٰ ذاته.

وهذا المفهوم ثبوتي؛ فإنّا نعلم بالضرورة أَنَّ كونه عالماً قادراً ليس سلباً محضاً. وأيضاً فلو كان العلم سلبياً لم يكن عبارة عن سلب أَيّ شيء اتفق بل لا بد وأَن يكون سلب ما ينافيه، والمنافي إن كان عدماً كان هو عدم العدم فيكون ثبوتاً، وإن كان وجوداً فهو محال؛ وإلا لزم تحقق العلم في كلّ صورة صدق عليه عدم ذلك المنافي وهو محال لأَنَّ عدم ذلك المنافي يصدق علىٰ[1] العدم فيكون العدم موصوفاً بالعالمية هذا خلف، فثبت أَنَّ كونه عالماً قادراً أَمر زائد علىٰ ذاته ثبوتي وهو المطلوب.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ العلم نِسْبَة مَخْصُوصَة وَالْقُدْرَة نِسْبَة أُخْرَى مَخْصُوصَة، وأَمَّا الذَّات فَهُوَ مَوْجُود قَائِم بِالنَّفسِ لَيْسَ من قبيل النّسَب والإضافات فَوَجَبَ التغاير.

---

(١) ل:عليه.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان كون هذه النسبة زائدة على الذات، وتقريره أَنَّ العلم صفة مخصوصة، وكذا القدرة، وكل صفة فهي غير قائمة بنفسها بل تكون قائمة بغيرها، وأَمّا الذات فهو أَمر موجود قائم بنفسه ويلزم من ذلك التغاير بينَ الذات والصفة.

(المتن) التَّالِث: أَنَّه لَو كَانَ العلم نفس القُدْرَة لَكَانَ كل مَا كَانَ مَعْلُوماً كَانَ مَقْدُوراً وَهُوَ بَاطِل؛ لِأَن الوَاجِب والممتنع معلومان وغير مقدورين.

(الشرح) لو لم يكن كلّ واحد من العلم والقدرة زائداً على الذات لكان العلم نفس القدرة ضرورة أَنَّ الذات واحدة والتقدير أَنّهما ليستا[1] بصفتين زائدتين عليها، وإذا كان كذلك لزم أَنَّ كلّ ما يكون معلوماً يكون مقدوراً، لكنه ليس كذلك؛ فإِنَّ الواجب والممتنع كلّ واحد منهما معلوم وغير مقدور، وفيه بحث.

(المتن) الرَّابِع أَنا إِذا قُلْنَا: الذَّات، ثمَّ قُلْنَا: الذَّات عَالِمَة، فَإِنَّا ندرك بِالضَّرُورَةِ التَّفْرِقَة بَين ذَلِك التَّصَوُّر وَبَين هذا التَّصْدِيق، وَذَلِكَ يُوجب التغاير.

(الشرح) هذا الوجه غنيّ عن الشرح، إِلّا أَنَّ فيه بحثاً[2]، وهو أَن يقال:

لا يلزم من وجدان التفرقة بين هذين المفهومين التغاير بينهما، بدليل أَنّا ندرك التفرقة بين قولنا: الأَسد، وبين قولنا للأَسد: غضنفر مع أَنّه / ١٠٣/ لا يلزم من ذلك التغايرُ فكذلك هنا، وجوابه ما مرّ في مسأَلة أَنَّ الوجود زائد على الماهيّة.

(المتن) احتَجُّوا بِأَن لَو كَانَ لله تَعَالَى علم لَكَانَ علمه مُتَعَلقاً بِعَين مَا يتَعَلَّق بِهِ علمنَا فَوَجَبَ تماثل العلمين، فَيلْزم إِمَّا قدمهما معاً أَو حدوثهما مَعًا. قُلْنَا: ينْتَقض بالوجود فَإِنَّهُ من حَيْثُ إِنَّه وجود مَفْهُوم وَاحِد ثمَّ إِنَّ وجود الله تَعَالَى قديم ووجودنا حَادث.

---

(١) ف، ص: ليسا.

(٢) ل: بحث.

(الشرح) اعلم[1] أنَّ الخصوم في هذه المسألة هم المعتزلة والفلاسفة، وهم وإن كانوا يقولون بالصفات بالمعنىٰ من حيث لم يشعروا به علىٰ ما عرفت، إلّا أنّهم بالغوا في إنكار الصفات باللّسان.

وقد تمسك كلّ واحد من الفريقين علىٰ إنكارها بوجوه:

أمَّا المعتزلة فقد احتجوا بوجوه[2]:

الأوَّل: ما يدلّ علىٰ نفي الصفات مطلقاً، وهو أنّه لو كانت ذات الله موصوفة بالصفات لكانت حقيقة الإله مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفات وهو محال.

الثّاني: ما يدلّ علىٰ نفي العلم خاصّة وهو المذكور في الكتاب، وتقريره هو أنّه تعالىٰ لو كان عالماً لكان علمه متعلقاً بعين ما تعلّق به علمنا؛ لأنَّ علمه تعالىٰ متعلق بهذا السواد مثلاً وعلمنا أيضاً متعلق به، فقد تعلق العلمان بمعلوم واحد وذلك يوجب تماثل العلمين أعني علمه تعالىٰ وعلمنا لكن ذلك محال.

وإنّما قلنا بأنّه يلزم منه تماثل العلمَين؛ وذلك لأنَّ هذا التعلق أخصّ أثر يصدر عن العلم فكان كاشفاً عن حقيقته، والاشتراك في الأثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة.

وإنّما قلنا بأنّه يستحيل أن يكون علمنا مِثلاً لعلمه؛ وذلك لأنَّ المِثلين يجب اشتراكهما في جميع اللوازم فيلزم من ذلك اشتراكهما إمَّا في القدم أو الحدوث وهما محالان.

الثّالث: لو كان علم الله وقدرته زائداً عليه لكان محتاجاً في أن يعلم الأشياء ويقدر عليها إلىٰ تلك الصفة والحاجة عليه محال.

والجواب عن الأوَّل: لا شك بأنَّ المجموع الحاصل من أمور يفتقر إلىٰ تلك الأمور، إلّا أنّا نقول: الذات واحدة قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم إنّها بعد وجودها

---

(١) الأصول الخطية: لو علم.

(٢) ص: - أما المعتزلة فقد احتجوا بوجوه.

بعديّةً بالرتبة تستلزم تلك الصفات وذلك مما لا امتناع فيه.

وعن الثَّاني: لمَ قلتم بأنّه يلزم من تعلق علمنا وعلمه بمعلوم واحد تماثل العِلمين، فإنَّ ما ذكرتموه اشتراك في حكم من الأَحكام، والاستواء في الأَحكام لا يوجب الاستواء في الماهيّة. ثم نقول: لمَ قلتم بأَنّ هذا التعلق أَخصّ أثر صدر عن العلم. ولمَ قلتم بأَنّ الاشتراك في الأَثر الكاشف عن الحقيقة يوجب الاشتراك في الماهيّة فكل هذه المقدّمات ممنوعة.

سلّمنا صِحَّة ما ذكرتموه لكنه منقوض بالوجود علىٰ ما أَشار إليه في الكتاب، فإنَّ الوجود مفهوم واحد علىٰ ما مرّ، وأَيضاً فمن مذهبكم أَنَّ الوجود مفهوم مشترك بين الماهيات كلها مع أَنَّ وجود الله قديم ووجودنا حادث بالاتفاق.

وعن الثَّالث أَن نقول[1]: إن أَردتم بالاحتياج هو أَنَّه تعالىٰ يفتقر في حصول تلك التعلقات التي هي المسمّاة بالشعور إلىٰ شيء آخر فنحن لا نقول بذلك، بل نقول: الموجب لها هو نفس الذات ولا يلزم من هذا ثبوت الحاجة، وإن أَردتم بالحاجة شيئاً آخر فبيّنوه.

واعلم أَنَّ هذا الجواب إنّما يستقيم علىٰ رأي المصنِّف رضوان الله عليه، وأمّا علىٰ قول من أَثبت أموراً ثلاثة الذات والصفة والتعلقات فجوابه أَن يقول: لمَ لا يجوز أَن تكون الذات موجبة للصفة / ١٠٤/ والصفة تكون موجبة للتعلقات؟ فتكون الذات موجبة لما يوجب التعلقات ولا يلزم من ذلك أَيضاً محال.

(المتن) وَقَالَت الفلاسفة: لَو حصل لَهُ صفة لكَانَتْ تِلْكَ الصّفة مفتقرة إِلَى تِلْكَ الذَّات فَتكون مُمكنَة، وَلَا بُد لَهَا من مُؤثر، وَذَلِكَ المؤثر هُوَ تِلْكَ الذَّات، والقابل أَيْضاً هُوَ تِلْكَ الذَّات، فالشيء الوَاحِد يكون قَابلاً وفاعلاً معاً وَهُوَ محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من ذكر شبهة المعتزلة في نفي الصفات وعن الجواب عنها؛ شرع في تقرير شبهة الفلاسفة ليجيب عنها.

---

(١) ل: – أن نقول.

وتقرير شبهتهم هو أن يقال: ثبت أَنَّ الواجب لذاته واحد، فلو اتصفت ذاته بصفة لكانت الصفة إِن كانت واجبة لزم أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وإِن كانت ممكنة مفتقرة[1] إلىٰ تلك الذات فتكون ذاته قابلة لها وفاعلة لها وهو محال: أَمَّا أَولاً فلاستحالة أَن يصدر من البسيط أَمران، وأَمّا ثانياً فلأنّا وإِن جوّزنا ذلك في الجملة لكن لا يمكن تجويزه في هذه الصورة لأَنَّ نسبة المؤثر إلىٰ الأثر بالوجود[2] ونسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان، فلو كانت ذاته مؤثرة فيها وقابلة لها لزم من ذلك أَن تكون نسبتها إلىٰ تلك الصفة بالوجود والإمكان معاً وهو محال.

(المتن) وَالجَواب أَنَّ هَذَا يُشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثَّلَاثَة وزوجية الأَرْبَعَة؛ فَإِنَّ فاعلها وقابلها لَيْسَ إِلَّا تِلْكَ الماهيات المخصوصة.

(الشرح) اعلم أَنَّ الأَولىٰ أَن نذكر علىٰ مقدمات شبهتهم ما يَرد عليها أَوّلاً، ثم نشرع في تقرير ما ذكره من الجواب ثانياً.

فنقول: لِمَ قلتم بأَنَّ ذاته إِذا كانت مؤثرة في وجود تلك الصفات وقابلة لها يلزم من ذلك صدور أَثرين[3] منها، بيانه أَنَّ الصّادر منه حينئذٍ وجود تلك الصفة، وأما[4] قابلية الذات لتلك الصفة فليست أَمراً وجودياً فلا يمكن تعليلها أَصلاً.

وبيان أَنّها ليست بصفة ثبوتية هو أَنّها لو كانت ثبوتية لكانت قابليّة الذات لتلك القابلية صفة أخرىٰ ولزم التسلسل، ولئن سلّمنا أَنّه يلزم منه صدور شيئين عن الواحد فلمَ قلتم بأَنَّ ذلك محال وقد مرّ إِبطال هذه القاعدة.

وأَمّا قوله: نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان ونسبة الأثر إلىٰ المؤثر بالوجوب، فلو كان الشيء الواحد قابلاً للشيء ومؤثراً فيه لكانت نسبته إليه بالوجوب والإمكان معاً وهو محال.

---

(١) ل، ف: كانت تفتقر.

(٢) هكذا في الأصول الخطية، والصحيح باعتبار سياق الكلام الآتي في الجواب أن تكون: (بالوجوب).

(٣) ل: أمرين.

(٤) ف، ص: فأما.

قلنا: الإمكان يطلق ويراد به عدم الامتناع، وهذا المعنىٰ لا ينافي الواجب بل يصدق عليه، ويطلق ويراد به عدم الامتناع والوجوب معاً، وهذا المعنىٰ ينافي الوجوب ولا يصدق عليه.

فقولكم: نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان، إن عنيتم به الإمكان بالمعنىٰ الأوَّل فالإمكان بهذا المعنىٰ لا ينافي الوجوب، وإن عنيتم به الإمكان بالمعنىٰ الثَّاني فلمَ قلتم أَنَّ نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان بهذا المعنىٰ.

سلمنا أَنَّ الإمكان ينافي الوجوب مطلقاً لكن إذا كانت النسبة واحدة أم إذا كانت غير واحدة، الأوّل مسلّم والثاني ممنوع[1]؛ بيانه وهو أَنَّ من المحتمل أن يكون[2] للذات إلىٰ الصفات نسبتان إحداهما نسبة القابلية وهي بالإمكان، والأخرىٰ نسبة المؤثرية وهي بالوجوب، وعلىٰ هذا التقدير لا يلزم المحال.

ثم نقول: ما ذكرتموه يشكل بلوازم الماهيات مثل الفردية للثلاثة والزوجية للأَربعة، فإِنَّ الثلاثة لها مفهوم واحد وكذا الأَربعة، ثم إنّ الثلاثة قابلة للفردية وفاعلة لها، والأَربعة قابلة للزوجية وفاعلة لها/ ١٠٥/ فهنا قد صدر عن المعنىٰ الواحد القبول والفعل، وفيه بحث، والله تعالىٰ أَعلم.

***

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة عشرَ: هَذِه النِّسْب المَخْصُوصَة والإضافات المَخْصُوصَة المسَمَّاة بِالْقُدْرَةِ وبالعلم لَا شكّ أَنَّهَا أُمور غير قَائِمَة بأنفسها، بل مَا لم تُوجد ذَات قَائِمَة بِنَفسِهَا تكون هَذِه المفهومات صِفَات لَهَا فَإِنَّهُ يمْتَنع وجودهَا.

إذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: إِنَّهَا مفتقرة إِلَى الغَيْر فَتكون مُمكنَة لذواتها، فَلَا بُد لَهَا من مُؤثر، وَلَا مُؤثر إِلَّا ذَات الله تَعَالَى، فَتكون تِلْكَ الذَّات المَخْصُوصَة مُوجبَة لهَذِهِ النّسَب والإضافات، ثمَّ لَا يمْتَنع فِي العقل أَن تكون تِلْكَ الذَّات مُوجبَة لَهَا ابْتِدَاء وَلَا يمْتَنع أَن

---

(١) ف، ل: م ع.

(٢) ص: – يكون.

تكون تِلْكَ الذَّات مُوجبَة لصفات أُخرَى حَقِيقِيَّة أَو إضافية ثمَّ إنَّ تِلْكَ الصِّفَات توجب هَذِه النّسَب والإضافات، وعقول البشر قَاصِرَة عَن الوُصُول إِلَى هَذِه المضائق.

(الشرح) لـمّا فرغَ من الدلالة على أنَّ هذه النسبة المسمّاة بالعلم والقدرة زائدة على ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أراد أن يبيّن أيضاً أنَّ المؤثر فيها ذات الله تعالى إمَّا بواسطة أو بغير واسطة.

وتقريره هو أنَّه لـمّا ثبت أنَّ هذه الأمور زائدة على ذاته وهي ثبوتية فلا يخلو إمَّا أن تكون واجبة لذواتها أو ممكنة لذواتها، والأول محال لوجهين:

أمَّا أولاً: فلأنَّه ثبت أنّه لا شركة في الواجب لذاته.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ هذه الأمور غير قائمة بنفسها بل ما لم تفرض ذات مستقلة قائمة بنفسها حتى تضاف هذه المفهومات إليها لا يتصور تحققها، وما كان كذلك استحال أن يتصف بالوجوب الذاتي، وإذا لم تكن واجبة تكون ممكنة ضرورة عدم الواسطة بين الواجب والممكن، فتكون مفتقرة إلى مؤثر، فمؤثرها إن كان غير ذات واجب الوجود يلزم افتقار واجب الوجود في اتصافه بالعلم والقدرة إلى سبب منفصل هذا خلف، وإن كان مؤثرها واجب الوجود فهو المطلوب.

وإذا ثبت أنَّ المؤثر في هذه النسب هو ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فنقول: **هنا احتمالان:**

أحدهما أن يقال: ذات الله تعالى موجبة لصفات حقيقية، ثم إنَّ تلك الصفات موجبة لهذه النسب والتعلقات على ما هو مذهب جمهور أصحابنا.

والثاني أن يقال: إنّ تلك الذات موجبة لها ابتداء من غير توسط صفة أخرى حقيقية أو إضافية، وهذا هو اختيار المصنِّف، **ولا استحالة في شيء من القسمين، والعقول البشرية قاصرة عن ذلك**[1].

---

(١) تأمّل أخي - أرشدني الله وإياك إلى الصواب - هذا الكلام وتدبره جيداً، لعلّه ينفعنا في هذا المورد وغيره.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة عشر: قَالَت المعْتَزلَة: إنَّ الله تَعَالَى مُرِيد بِإِرَادَة حَادِثَة لَا فِي مَحل. وَهَذَا عندنَا بَاطِل لوجوه:

أحدها: أَنَّ تِلْكَ الإِرَادَة لَو كَانَت حَادِثَة لما أمكن إحداثها إِلَّا بِإِرَادَة أُخْرَى وَلزِمَ التسلسل، وَهُوَ محَال.

الثَّانِي: أَن تِلْكَ الإِرَادَة إِذا وجدت لَا فِي مَحل، وَذَات الله تَعَالَى قَابِلَة لصفة المريدية، وَسَائِر الأَحْيَاء يقبلُونَ هَذِه المريدية، فَلم تكن تِلْكَ الإِرَادَة بِإِيجَاب المريدية لله تَعَالَى أولى من إِيجَاب المريدية لغير الله تَعَالَى، وَعند هَذَا يلْزم توَافق جَمِيع الأَحْيَاء فِي صفة المريدية وَهُوَ محَال.

وَلَيْسَ لَهُم أَن يَقُولُوا: إِنَّ اختصاصها بِاللَّه أولى؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَا فِي مَحل، وَهَذِه الإِرَادَة أَيْضاً لَا فِي مَحل، فَهَذِهِ المنَاسبَة هُنَاكَ أَتم.

لأَنا نقُول: كَونه تَعَالَى لَا فِي مَحل قيد عدمي فَلَا يصلح للتأثير فِي هَذَا التَّرْجِيح.

الثَّالِث: أَنَّ الإِرَادَة لـمَّا أوجبت المريدية لله تَعَالَى فقد حدث لله تَعَالَى صفة المريدية، لَكنا قد دللنا على أَنَّ حُدُوث الصّفة فِي ذَات الله تَعَالَى محَال.

(الشرح) اعلم أَنَّ مذهب أَصحابنا أَنَّ إِرادة الله تعالىٰ قديمة مثل مذهبهم في سائر الصفات، إِلّا أَنَّ المعتزلة والكرامية خالفوهم في ذلك أَيضاً[1].

أَمَّا المعتزلة فقد ذهبوا إلىٰ أَنّه تعالىٰ مريد بإِرادة حادثة لا في محل، وأَمَّا الكرامية فقد جوّزوا أَنّه تعالىٰ يخلق في ذاته إِرادات تتعلق بالمرادات.

وقد احتج أَصحابنا علىٰ أَنَّ إرادة الله تعالىٰ يستحيل أَن تكون حادثة بالوجوه المذكورة في الكتاب:

أَمَّا الأَوَّل فهو شامل لإِبطال مذهب الفريقين، وتقريره أَن نقول: لو كانت إِرادة الله تعالىٰ حادثة، وكل حادث فإِنَّ حدوثه لا محالة يكون في وقت معيّن، إِذا عرفت هذا

(١) راجع: المحصّل ص٣٠٧، الأَربعين ص١٥٤، نهاية العقول ٢/ ٢٧٤.

فنقول: اختصاص حدوثه بذلك الوقت المعيّن دون ما قبله وما بعده من الجائزات فلا بد هناك من إرادة مخصصة لحدوثه في ذلك الوقت المعيّن، ثم الكلام في تلك الإرادة كالكلام في الإرادة الأولىٰ، ولزم التسلسل وهو محال.

لا يقال: هذا التسلسل غير لازم؛ لأنَّ الواحد منّا لا يريد فعله إلّا بإرادة حادثة ولا يجب أن يريد إرادته / ١٠٦/ حتىٰ تؤدي إلىٰ ما لا نهاية له، فكذلك في حق الله تعالىٰ.

لأنّا نقول: إنّما لم نحتج في إرادتنا إلىٰ إرادة أخرىٰ لأنَّ إرادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالىٰ، وأمّا إرادة الله تعالىٰ فلا بد وأن تكون فعله، فظهر الفرق.

وأمّا الوجه الثّاني: فهو مختصّ بإبطال مذهب المعتزلة، وتقريره أن نقول: إنّ اقتضاء الإرادة للمريدية إمَّا أن يتوقف علىٰ قيامها بالمريد أو لا يتوقف، فإن توقف وجب أن لا يصير الباري تعالىٰ مريداً بإرادة غير قائمة به، وإن لم يتوقف ذلك علىٰ قيام الإرادة بالمريد علىٰ جميع الأحياء يصدق أنّه يصحّ اتصافهم بالمريدية؛ فالإرادة الموجودة لا في محل ليس بأنْ تقتضي المريدية للباري تعالىٰ أولىٰ من أن تقتضيها لغيره، فيلزم أن تقتضي تلك الإرادة صفة المريدية لكل الحيوانات كما اقتضتها للباري تعالىٰ؛ فيلزم أن يكون كلّ ما يريده الله تعالىٰ تريده كلّ الحيوانات، أو لا تقتضيها للباري كما لم تقتضيها لشيء من الحيوانات وهما محالان.

فإن قيل: ذات الله تعالىٰ لا في محل، وهذه الإرادة لا في محل فكان اختصاص هذه الإرادة بذات الله تعالىٰ أولىٰ من اختصاصها بسائر الأحياء.

قلنا: كونه لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز أن يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالىٰ؛ لأنَّ السلب لا يكون علة للثبوت، وإذا ظهر أنّ هذا القيد لا يصلح أن يكون علّة لهذا الاختصاص عاد المحذور.

الوجه الثّالث: لو كانت تلك الإرادة موجبة لمريدية الله تعالىٰ وهي حادثة يلزم أن تكون مريدية الله تعالىٰ حادثة ويلزم منه حدوث الصفة في ذات الله تعالىٰ، وقد بيّنا استحالة ذلك، والله أعلم.

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة عشرَ: قَالَ قوم من فُقَهَاء مَا وَرَاء النَّهر: إنَّ صفة التخليق مُغَايرَة لصفة القُدْرَة. وَقَالَ الأَكْثَرُونَ: لَيْسَ كَذَلِك.

لنا وُجُوه: الأَول أَن صفة القُدْرَة صفة مُؤثرَة على سَبِيل الصِّحَّة، وَصفَة التخليق إن كَانَت مُؤثرَة على سَبِيل الصِّحَّة أَيْضاً كَانَت هَذِه الصّفة غير صفة القُدْرَة، وَإِن كَانَت مُؤثرَة على سَبِيل الوُجُوب لزم كَونه تَعَالَى مؤثراً بِالْإِيجَابِ لَا بِالِاخْتِيَارِ وَذَلِكَ بَاطِل. وَأَيْضاً فَهُوَ لكَونه مَوْصُوفاً بِالْقُدْرَةِ يلْزم أَن يكون تَأْثِيره على سَبِيل الصِّحَّة، ولكونه مَوْصُوفاً بِهَذِهِ الصّفة يلْزم أَن يكون تَأْثِيره على سَبِيل الوُجُوب؛ فَيلْزم أَن يكون المؤثر الوَاحِد مؤثراً على سَبِيل الصِّحَّة وعَلى سَبِيل الوُجُوب معاً وَهُوَ محَال.

(الشرح) اعلم أَنَّ الحق عند أَصحابنا أَنَّ التخليق ليست صفة زائدة على صفة القدرة، وذهب بعض الفقهاء الحنفية من ما وراء النهر أَنّه صفة حقيقية زائدة على القدرة أزلية[1]، وقد احتج المصنِّف على أَنّه ليس أَمراً زائداً على القدرة بوجوه ذكرها في الكتاب:

أَمّا الأَوَّل فتقريره أَن نقول: لو كانت صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة لكانت لا تخلو إِمَّا أَن تكون مؤثرة على سبيل الصحّة أَو على سبيل الوجوب، ولا سبيل إلى كلّ واحد منهما، فلا سبيل إلى هذه المغايرة.

---

(١) راجع: المحصّل ص٣١١، شرح العقائد النسفية ص١٢٩، البداية من الكفاية للإمام الصابوني ص٦٧، رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري ص١٢٦ وص١٣٥، شرح الطوالع ص١٨٤، شرح المواقف ٨/ ١١٣، شرح المقاصد ٢/ ١٠٨. وراجع المسألة الثالثة والرابعة من المسائل التي وقعت مع الإمام الرازي كما أوردها في الرسالة الموسومة بـ«مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر».

وفي التبصرة قال الإمام أبو المعين بعدما ذكر معنى التكوين ومحلّ الخلاف بين النظار: (ثم إنّ الخصوم يشنعون علينا في هذه المسألة من وجهين..) وبعد عرض المسألتين يقول: (ونحن نتكلم جميعاً، ونناظر كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن أنصف بطلان مقالته، ويثبت عنده صحّة ما ذهبنا إليه إن شاء الله تعالى) تبصرة الأدلة ١/ ٤٩٨. وتظهر لفظية الخلاف بجلاء في مثل كتاب التمهيد لأبي شكور السالمي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى -وهو من متقدمي أهل السنة الماتريدية- ص١٢٣ حيث تكلم عن أصل مسألة التكوين أعني امتناع حدوث صفات الله تعالى، وذكر خصوص التكوين ص١٣٦.

أمّا أنّه لا سبيل إلى الأوّل فلأنّه إذا كان تأثير التخليق على سبيل الصحة، والقدرة أيضاً تأثيرها على سبيل الصحة ضرورة أنّه لو لم يكن كذلك لما بقيت القدرة قدرة، يلزم أن لا يبقى الفرق بينهما ضرورة أنّه لا معنى للقدرة إلّا صفة مؤثرة على سبيل الصحة فإذا كان التخليق كذلك لزم كونه عين القدرة، أو نقول: يلزم منه اجتماع المِثلين ويلزم منه اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال.

وأمّا أنّه لا سبيل إلى الثّاني فمن وجهين: أحدهما: أنّه يلزم أن يكون الله موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار وهو محال على ما تقدّم، الثّاني: أنّه يلزم منه التناقض لأنّه يلزم أن يكون الله /١٠٧/ تعالى لكونه موصوفاً بالقدرة والاختيار مؤثراً على سبيل الصحّة، ولكونه موصوفاً بالتخليق الذي تأثيره على سبيل الإيجاب يكون موجباً بالذات، فيلزم منه أن يكون المؤثر الواحد موجباً مختاراً معاً وهو محال؛ لأنّ المختار ما يكون فعله مسبوقاً بالقصد والاختيار، والموجب ما لا يكون فعله مسبوقاً بالقصد والاختيار، فلو كان الشيء الواحد موجباً مختاراً لزم أن يكون فعله مسبوقاً بالقصد والاختيار وأن لا يكون مسبوقاً بهما وهو محال.

فإن قيل: هذا الاحتمال[1] إنّما يلزم أن لو كان المؤثر الواحد بالنسبة إلى الأثر الواحد موجباً مختاراً، أمّا إذا كان مؤثراً في بعض الأشياء على سبيل القدرة ومؤثراً في البعض الآخر على سبيل الإيجاب، فلمَ قلتم بأنّ ذلك محال؟

قلنا: هذا الاحتمال غير ممكن؛ لأنّ المصحّح لمقدورية القادر هو الإمكان الذي هو عام في جميع الكائنات على ما مر، فما لأجله صحّ أن يكون قادراً على البعض وجب أن يكون قادراً على البعض الآخر، وبتمام تقريره قد مرّ، وإذا كان ذلك المؤثر قادراً على كلّ الممكنات فيستحيل أن يكون قادراً بالنسبة إلى البعض موجباً بالنسبة إلى البعض الآخر.

(المتن) وَأَيْضاً إن كَانَت القُدْرَة صَالِحَة للتأثير لم يمْتَنع وُقُوع المَخْلُوقَات بِالْقُدْرَةِ، وَحِينَئِذٍ لَا يُمكن الِاسْتِدْلَال بحدوث المَخْلُوقَات على هَذِه الصّفة، وَإِن لم تكن القُدْرَة

---

(١) ل: المحال.

صَالِحَة للتأثير وَجب أَن لَا تكون القُدْرَة قدرَة وَهُوَ محَال.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في امتناع كون التخليق مغايراً للقدرة.

وتقريره هو أن نقول: لو كانت صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة، فالقدرة لا تخلو إِمَّا أَن تكون صالحة للتأثير أو لم تكن، فإِن كانت صالحة للتأثير كانت كافية في وقوع المخلوقات بها، وحينئذٍ لا يمكننا الاستدلال بحدوث المخلوقات على صفة التخليق، وإِذا لم يمكن إِثبات صفة التخليق بهذا الطريق لا يمكن إِثباتها ، إِذ لا طريق إِلى إثبات معنى غير محسوس إلا احتياج المحسوسات إليه، فإِذا استغنت المحسوسات بواسطة صفة القدرة التي هي كافية بالنسبة إِلى الكل عن صفة التخليق تعذّر إِثباتها، وأَمّا إِذا لم تكن القدرة صالحة للتأثير وجب أَن لا تكون القدرة قدرة هذا خلف.

(المتن) وَأَيْضاً فَهَذَا التخليق إِن كَانَ قَدِيماً لزم من قدمه قدم المَخْلُوق، وَإِن كَانَ مُحدَثا افْتقر إِلَى خلق آخر وَلزِمَ التسلسل.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّالث في امتناع وجود صفة التخليق.

وتقريره أَن نقول: لو كان التخليق أَمراً ثابتاً وراء القدرة لزم أَحد الأَمرين: وهو إِمَّا قدم المخلوقات أَو التسلسل، وهما محالان فيمتنع القول بثبوته.

وإِنَّما قلنا: إِنَّه لو كان ثابتاً يلزم أَحد الأَمرين؛ وذلك لأَنَّه لو كان ثابتاً فإِمّا أَن يكون له أَوّل أَو لا يكون له أَوّل، فإِن كان الثَّاني كان قديماً، وهو نسبة بين الله تعالى وبين المخلوقات، والنسبة متى تحققت لا بد في تحققها من تحقق كلّ واحد من المنتسبين فيلزم منه قدم المخلوقات. وإِن كان الأَوَّل كان حادثاً، وكل حادث فإِنّه يفتقر في حدوثه إِلى خلق آخر ثم الكلام فيه كما في الأَوَّل ويلزم منه التسلسل. /١٠٨/

فإِن قيل: هذا الدَّليل يدلّ على انتفاء القدرة أَيضاً؛ لأَنَّه يمكننا أَن نقول: لو كانت القدرة ثابتة يلزم أَحد الأَمرين، وهو إِمَّا قدم المقدورات أَو التسلسل إِلى آخر ما قررتم.

قلنا: لمَ قلتم بأنَّها إذا كانت قديمة يلزم منه قدم المقدورات، وإنّما يكون كذلك أن لو لزم من تحقق القدرة على الشيء وجود ذلك الشيء، فلمَ قلتم بأنّه كذلك، أمّا هنا فيلزم من وجود التخليق وجود المخلوق قطعاً فظهر الفرق.

(المتن) وَاحتج القَائِلُونَ بِإِثْبَات هَذِه الصّفة بِأَن قَالُوا: إنَّا نعلم أنه تَعَالَى قَادر على خلق الشموس والأقمار الكَثِيرَة فِي هَذَا العَالم، لكنه مَا خلقهَا، فَصِدق هَذَا النَّفْي وَالْإِثْبَات يدلّ على الفرق بَين كَونه تَعَالَى قَادِراً وَبَين كَونه خَالِقًا.

ثمَّ نقُول: هَذَا الخلق إِمَّا أَن يكون عين المَخْلُوق وَإِمَّا أَن يكون صفة قَائِمَة بِذَات الله تَعَالَى تَقْتَضِي وجود هَذَا المَخْلُوق، وَالْأول بَاطِل؛ لِأَنَّ العقل يَقُول: إِنَّمَا وجد هَذَا المَخْلُوق لِأَنَّ الله تَعَالَى خلقه، فيعلل وجود المَخْلُوق بتخليق الله تَعَالَى إِيَّاه، فَلَو كَانَ هَذَا التخليق عين وجود ذَلِك المَخْلُوق لَكَانَ قَوْلنَا: إِنَّمَا وجد ذَلِك المَخْلُوق بِإِذن الله تَعَالَى خلقه، جَارِياً مجْرى قَوْلنَا: إِنَّمَا وجد ذَلِك المَخْلُوق لنَفسِهِ، وَمَعْلُوم أَنه بَاطِل؛ فإِنّه لَو وُجد بِنَفسِهِ لامتنع وجوده بإيجاد الله تَعَالَى، وَذَلِكَ يُوجب نفي الصَّانِع. وَلِأَنَّ كَونه تَعَالَى خَالِقاً صفة لله تعالى، والمخلوق لَيْسَ صفة وَذَلِكَ يُوجب التغاير، وَلما بَطل هَذَا القسم ثَبت أَنَّ كَونه تَعَالَى خَالِقًا لذَلِك المَخْلُوق مغاير لذَلِك المَخْلُوق، وَهَذِه الأَبحاث عميقة.

(الشرح) لـمّا فرغَ من تقرير حجة أَصحابنا على إِبطال كون التخليق صفة حقيقية زائدة على القدرة شرع الآن في تقرير حجة الخصم، وحاصل حجّته هو أَنَّ الفرق ظاهر بين القادر والخالق، لأنّه يصحّ أَن يقال: إِنَّه تعالى قادر على خلق الشموس والأَقمار وخلق السماوات الكثيرة وغير خالق لها، فلو كان المفهوم من القادر هو عين المفهوم من الخالق لما صحّ هذا القول.

وإذا عرفت أَنَّ المفهوم من كونه تعالى خالقاً مغاير للمفهوم من كونه قادراً؛ فنقول: كونه خالقاً إِمَّا أَن يكون عين المخلوق وإمّا أَن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى، والأَوّل محال فيتعيّن الثّاني وهو المطلوب، أَمَّا أَنَّ الأَوَّل محال فلوجهين:

أَمَّا أَوّلاً: فلأنّه يمكننا تعليل وجود المخلوق بخلق الله تعالىٰ، فإنّه يصحّ أن نقول: إنَّما وجد هذا المخلوق لأنَّ الله تعالىٰ خلقه، وصحّة هذا التعليل تدلّ علىٰ المغايرة. أو نقول: لو كان هذا التخليق عين وجود المخلوق فإذا قلنا: إنّما وجد لأنّه تعالىٰ خلقه فكأنّا قلنا: إنّما وجد ذلك المخلوق بنفسه وهو محال لأنّه لو جاز أن يوجد الشيء بنفسه لما أمكننا الاستدلال بوجود الممكنات علىٰ وجود الصانع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وهو باطل.

وأمّا ثانياً: فهو أنَّ كونه تعالىٰ خالقاً لهذا المخلوق صفة لله تعالىٰ، والمخلوق ليس بصفة له، وذلك يوجب التغاير.

ولما بطل القسم الأوّل وهو كونه عين المخلوق تعيّن الثّاني: وهو أن تكون صفة حقيقية قائمة به وهو المطلوب.

واعلم أنَّ جواب هذه الحجة غير مذكور في الكتاب، ويمكن أن يقال في الجواب:

هب أنَّ المفهوم من كونه خالقاً غير المفهوم من كونه قادراً لكن ذلك المفهوم ليس أمراً وجودياً لأنّه أمر إضافي اعتباري، والإضافات لا وجود لها في الأعيان علىٰ ما تقدّم، وإذا لم يكن وجودياً لا يصح أن يقال: إنّه إمَّا عين المخلوق أو صفة حقيقية قائمة.

سلّمنا كونه وجودياً، لكن لِمَ قلتم بأنّه لا بد وأن يكون إمَّا عين المخلوق أو يكون صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالىٰ، ولِمَ لا يجوز أن يكون عبارة عن تعلق قدرة الله تعالىٰ وعن تأثيرها في الكائنات؛ فإنَّ عندنا قدرةُ الله تعالىٰ أزلية وهي غير متعلقة في الأزل بالأشياء وغير مؤثرة فيها، ثم تصير في لا يزال مؤثرة فيها، وإذا كان كذلك فما المانع من أن يكون التخليق عبارة عن صيرورة القدرة مؤثرة في الكائنات في لا يزال، لا أنّها صفة حقيقية أزلية، فما لم يبطلوا هذا الاحتمال لا يمكنهم إثبات كون /١٠٩/ التخليق صفة حقيقية أزلية.

❊❊❊

(المتن) المَسْأَلَة الخامِسَة عشر: الكَلَام صفة مُغَايرَة لهَذِهِ الحرُوف والأصوات، وَالدَّلِيل عَلَيْهِ هُوَ أَنَّ الأَلْفَاظ الدَّالَّة على الأَمر مُخْتَلفَة بِحَسب اخْتِلَاف اللُّغَات، وَحَقِيقَة

الأَمر مَاهِيَّة وَاحِدَة فَوَجَبَ التغاير، وَأَيْضاً اللَّفْظ الَّذِي يُفِيد الأَمر إِنَّمَا يفِيدهُ لأجل الوَضع والاصطلاح وَكَون الأَمر أمراً مَاهِيَّة ذاتية لَا يُمكن تغيرها بِحَسب تغير الأوضاع فَوَجَبَ التغاير، فَثَبت أَن الأَمر مَاهِيَّة قَائِمَة بِالنَّفس يعبر عَنْهَا بالعبارات المخْتَلفَة. إِذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: تِلْكَ المَاهِيَّة لَيست عبارَة عَن إِرَادَة المَأْمُور بِهِ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَمرَ الكَافِر بِالْإِيمَان ولم يُرد إيمانه. وسنقيم البَرَاهِين اليقينية على أَنه تَعَالَى يمْتَنع أَن يُرِيد الإِيمَان من الكَافِر فَوَجَدنَا الأَمر بِدُونِ الإِرَادَة فَوَجَبَ التغاير فَثَبت أَنَّ الأَمر وَالنَّهْي مَعَان حَقِيقِيَّة قَائِمَة بنفوس المتَكَلِّمين ويعبر عَنْهَا بِالأَلْفَاظ مُخْتَلفَة.

(الشرح) اعلم أَنَّ إِثبات كلام النفس لـمَّا كان متوقفاً علىٰ إِثبات المغايرة بينه وبين الحروف والأَصوات لا جرم أَثبتنا هذه المغايرة بالوجوه المذكورة في هذه المسأَلة وبغيرها من الوجوه في المسأَلة العاشرة عند إِثبات كونه تعالىٰ متكلماً، فإِنَّ معنىٰ كونه متكلماً هو أَنَّه موصوف بكلام النفس علىٰ ما يقوله أَصحابنا، لا أَنَّه مُوجد للأَصوات والحروف علىٰ ما تقوله المعتزلة، فلا جرم افتقرنا هناك إِلىٰ إِثبات هذه المغايرة ليثبت كونه متكلماً بالمعنىٰ المعتبر عند أَصحابنا، فلا نطوّل الكلام فيه هنا مرة أُخرىٰ.

(المتن) المسْأَلَة السَّادِسَة عشرَ: كَلَام الله تَعَالَى قديم، وَيدل عَلَيْهِ المنْقُول والمعقول، أما المنْقُول: فَقَوله تَعَالَى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]، فَأثْبت أَنَّ الأَمر لله من قبل جَمِيع الأَشْيَاء، فَلَو كَانَ أَمر الله مخلوقاً لزم حُصُول الأَمر من قبل نَفسه وَهُوَ محَال.

(الشرح) قد عرفت أَنَّ المعتزلة والكرامية ينازعون أَصحابنا في مسأَلة الكلام في أَربع مقامات، وذلك فإِنَّهم ينكرون إِثبات معنىٰ مغايراً للحروف والأَصوات والإِرادة والاعتقادات، وبتقدير تسليم ذلك ينكرون كونه تعالىٰ موصوفاً به، وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديماً، وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحداً.

وإذ قد أثبتنا المقام الأوَّل والثاني على أحسن الوجوه وجب علينا أن نبيّن المقام الثَّالث والرابع:

أمَّا المقام الثَّالث وهو إثبات كونه قديماً فهو الذي ذكره المصنِّف في هذه المسألة، وتقريره من وجوه مذكورة في الكتاب:

أمَّا الأوَّل فهو قوله تعالىٰ: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]، والتمسك به هو أنَّه تعالىٰ أثبت القبلية لأمره مطلقاً، فلو كان شيء ما سابقاً علىٰ أمره لم يكن أمره موصوفاً بالقبلية مطلقاً، وذلك خلاف الآية.

وأيضاً، فلأنّه يصح استثناء أيّ شيء كان من الآية، فيصحّ أن يقال: لله الأمر من قبل ومن بعد إلّا عن الشيء الفلاني، فلولا أنَّ القبلية ثابتة بالنسبة إلىٰ كلّ شيء وإلا لما صحّ هذا الاستثناء؛ ضرورة أنَّ الاستثناء موجب للتناول، فإذن يكون أمر الله تعالىٰ سابقاً علىٰ جميع الأشياء المحدثة، فلو كان أمر الله تعالىٰ من الأشياء المحدثة لزم حصول الأمر قبل الأمر فيكون الشيء سابقاً علىٰ نفسه، هذا خلف.

(المتن) وَالثَّانِي: قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ميَّز بَين الخلق وَبَين الأَمر، فَوَجَبَ أَن لَا يكون الأَمر دَاخِلاً فِي الخلق.

وَالثَّالِث: مَا رُوِيَ عَن النَّبِي ﷺ أَنه كَانَ يَقُول: «أعوذ بِكَلِمَات الله التامَّات» فوصف كلمات الله تعالى بالتَّمام، والمحدث لَا يكون تَاماً.

وَالرَّابِع: أَنّ الكَلَام من صِفَات الكَمَال، فَلَو كَانَ مُحدثاً لكَانَتْ ذاته خَالِيَة عَن صِفَات الكَمَال قبل حُدُوثه، والخالي عَن الكَمَال نَاقص، وَذَلِكَ على الله محَال.

وَالخَامِس: أَنَّا بَينا أَن كَونه تَعَالَى آمراً وناهياً من صِفَات الكَمَال، وَلَا يُمكن أَن يكون ذَلِك عين هَذِه العبارَات، بل لَا بُد وَأَن تكون صِفَات تدل عَلَيْهَا هَذِه العبارَات، فَلَو كَانَت تِلْكَ الصِّفَات حَادِثَة لزم أَن تكون ذَاته محلّ الحوادث وَهُوَ محَال.

السَّادِس: أَن الكَلَام لَو كَانَ حَادِثاً لَكَانَ إِمَّا أَن يقوم بِذَات الله أَو بِغَيْرِهِ أَو لَا يقوم بِمحل، فَلَو قَامَ بِذَات الله تَعَالَى لزم كَونه محلاً للحوادث وَهُوَ محَال، وَإِن قَامَ بِغَيْرِهِ فَهُوَ أَيْضاً محَال؛ لِأَنَّهُ لَو جَازَ أَن يكون متكلماً بِكَلَام قَائِم بِغَيْرِهِ لجَاز أَن يكون متحركاً بحركة قَائِمَة بِغَيْرِهِ، وساكناً بِسُكُون قَائِم بِغَيْرِهِ وَهُوَ محَال، وَإِن وجد ذَلِك الكَلَام لَا فِي مَحل فَهُوَ بَاطِل بالِاتِّفَاقِ.

(الشرح) الآية تقتضي أن لا يكون الأمر مخلوقاً؛ إذ لو كان مخلوقاً لكان داخلاً في حقيقة الخلق، ولو كان كذلك لكان ذكر الخلق كافياً فيكون ذكر الأمر بعده تكريراً، ويجب صون كلام الله تعالى عن ذلك؛ فوجب أن لا يكون الأمر داخلاً في الخلق فلا يكون مخلوقاً، وإذا لم يكن مخلوقاً يكون قديماً لا محالة.

وإن شئت قلت: الله تعالى ميّز بين الأمرين، فلو كان أحدهما داخلاً في الآخر لما حصل هذا التمييز.

أمّا الوجه الثَّالث والرابع والخامس فهي ظاهرة الدلالة على المقصود.

وأمّا السادس فتقريره هو أن نقول: لو كان كلام الله تعالى حادثاً لكان إمَّا أن يكون قائماً بذات الله أو بغير الله أو لا يكون قائماً لا بذات الله ولا بغير الله.

لا جائز أن يكون قائماً بذات الله وإلا لكان الله تعالى محلاً /١١٠/ للحوادث وهو محال على ما مر.

ولا جائز أن يكون قائماً بغير الله؛ وذلك لأنَّ كلام الله صفته ونعته، ومن المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل في غيره، ولو جاز أن يكون الموجود متكلماً بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركاً بحركة قائمة بغيره وهو معلوم الفساد بالبديهة.

وأمّا أنّه لا يجوز أن لا يكون قائماً به ولا بغيره فلأنَّ هذا القسم باطل بالإجماع.

(المتن) احتَجُّوا على أَن كَلَام الله تعالى مَخْلُوق بِوُجُوه: أَحدهَا: أَنَّ حُصُول الأَمر وَالنَّهْي من غير حُضُور المَأْمُور والمنهي عَبث وجنون، وَهُوَ على الله تعالى مُحَال.

(الشرح) لـمّا فرغَ من الدلالة على كون كلام الله تعالى قديماً؛ شرع في شبه الخصم على أَنَّ كلامه تعالى ليس بقديم، وهي من وجوه:

أَمَّا الشبهة الأولى فتقريرها أَن يقال: لو كان كلام الله قديماً لزم النقص في حق الله تعالى، وهذا محال فذاك محال.

بيان الشرطية أَنّه إِذا كان آمراً في الأَزل وناهياً مع أَنَّ المأمور به والمنهي عنه ما كان حاصلاً في الأَزل يكون ذلك عبثاً وسفهاً وذلك نقص، ولذلك فإِنَّه لو جلس الواحد منّا في بيته وحده ويقول: يا زيد قم، ويا عمرو اجلس، من غير أَن يكون هناك أَحد؛ يُعَدّ ذلك سفهاً وجنوناً.

(المتن) الثَّانِي: أَنه تَعَالَى إِذا أَمر زيداً بِالصَّلَاةِ فَإِذا أَدَّاهَا لم يبْق ذَلِك الأَمر، وَمَا ثَبت عَدمه امْتنع قدمه.

(الشرح) هذا هو الشبهة الثانية في أَنَّ كلامه محدث، وتقريرها: هو أَنَّه لو كان كلامه أَزليّاً لكان أَبدياً بالدَّليل الذي ذكرناه في بيان أَنَّ السّكون لو كان أَزليّاً لما زال، لكنه ليس بأَبدي فلا يكون أَزليّاً، وبيان أَنَّه ليس بأَبدي هو أَنه إِذا قال تعالى لزيد: صلّ الصلاة الفلانية فبعد أَن أَدّاها وبعد أَن مات وبعد أَن قامت القيامة يستحيل أَن يقال بأَنَّ ذلك الأَمر يبقى متوجهاً عليه.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّ النّسخ فِي الأَوَامِر والنواهي جَائِز، وَمَا ثَبت زَوَاله امْتنع قدمه.

(الشرح) اعلم أَنَّ الإِجماع منعقد بين الأمة على أَنَّ النسخ جائز في الأَوامر والنواهي، والنسخ عبارة إِمَّا عن رفع الحكم بعد ثبوته أَو عن انتهاء الحكم، وعلى التقديرين فإِنَّه يقتضي زوال الحكم بعد ثبوته، وكل ما زال بعد ثبوته يكون محدثاً؛ ضرورة أَنَّ كلّ ما ثبت قدمه استحال عدمه.

(المتن) الرَّابِع: أَنَّ قَوْله تَعَالَى ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا ﴾ [نوح: ١] وَ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝ ﴾ [القدر: ١] إِخْبَار عَن المَاضِي، وَهَذَا إِنَّمَا يَصح أَن لَو كَانَ المخبر عَنهُ سَابِقًا على الخَبَر، فَلَو كَانَ الخَبَر مَوْجُوداً فِي الأَزَل لَكَانَ الأزلي مَسْبُوقاً بِغَيْرِهِ وإِنّه محَال.

(الشرح) تقرير هذه الشبهة هو أن يقال: لو كان الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متكلماً في الأزل بقوله: ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا ﴾ [نوح: ١]، ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [النساء: ١٦٣] لزم أحد الأمرين وهو إِمَّا أن يكون هذا الكلام كذباً أو يكون الحادث أزلياً وهما محالان فالقول بأزليته محال.

وإِنَّما قلنا بأَنّه لو كان الله تعالىٰ متكلماً في الأَزل لزم أَحد هذين الأَمرين وذلك لأَنَّ المخبر عنه بهذا الخبر لا يخلو إِمَّا أَن يكون موجوداً في الأَزل أَو لم يكن، فإن كان موجوداً في الأَزل مع أَن نوحاً عَلَيْهِ السَّلَامُ كان بالاتفاق حادثاً لزم أن يكون الحادث أَزلياً وإن لم يكن موجوداً في الأَزل والتقدير أَنّه أَخبر بذلك في الأَزل لزم الكذب في هذا الكلام وهو محال.

ومن جملة ما يتمسَّك به الخصم هو قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] فإِنَّا كما نتمسّك به في إِثبات كونه تعالىٰ متكلماً فهو يتمسّك به في إِثبات حدوث الكلام، فيقول: /١١١/ لو كان هذا الكلام أَزلياً لزم إِمَّا أَزليّة الحادث أَو الكذب في كلامه وتقريره ما مرّ.

(المتن) وَالجَواب أَنَّ كلّ مَا ذكرْتُمْ فِي الأَمر وَالنَّهْي معَارض بِالْعلمِ فَإِنَّ الله تَعَالَى لَو كَانَ عَالماً فِي الأَزَل بِأَن العَالم مَوْجُود لَكَانَ ذَلِك جهلاً، وَلَو كَانَ عَالماً بِأَنَّهُ سيحدث فَإِذا أَوجده وَجب أَن يَزُول العلم الأول، فَحِينَئِذٍ يلْزم عدم القَدِيم، وَبِالجُمْلَةِ فَجَمِيع مَا ذَكرُوهُ من الشُّبُهَات معَارض بِالْعلمِ.

(الشرح) لـمّا فرغَ من تقرير شبه الخصم شرع في الجواب عنها، وقد اقتصر علىٰ جواب واحد يشمل الشبه كلها، لكنَّا نشير إلىٰ ذكر جواب كلّ واحدة منها علىٰ التفصيل.

أمّا الشبهة الأولىٰ -وهي أنّه لو كان كلام الله تعالىٰ قديماً لزم النقص في حقه- فنقول: اختلف الأَصحاب في جواب هذه الشبهة:

فمنهم من قال: كلام الله تعالىٰ وإن كان قديماً لكنّه لم يكن في الأَزل[1] أمراً ولا نهياً ولا خبراً ثم صار في لا يزال كذلك.

وهذا في غاية البعد؛ لأنّا لما وجدنا في النفس طلباً واقتضاء -وقد ثبت الفرق بينه وبين الإِرادة[2]- فلا يمتنع بعد ذلك أَن نشير إلىٰ ماهية معقولة وندعي ثبوتها لله تعالىٰ.

ومنهم من قال بأَنّ كلام الله تعالىٰ في الأَزل كان أَمراً ونهياً، والعبث إِنّما يلزم أَن لو كان متكلماً في الأَزل بالكلام اللساني علىٰ سبيل المخاطبة، أَمّا إِذا كان متكلماً بالكلام النفساني فلا، ونحن لا نثبت إِلّا قدم كلامه النفساني، فعليهم أَن يدلّوا أَنَّ ذلك عبث وسفه. سلّمنا ذلك لكن ما المعني بالعبث، إِن عنيتم به أَنّه لا غرض له فيه فجميع أَفعال الله تعالىٰ عندنا منزهة عن الغرض، وإِن عنيتم به شيئاً آخر فبيّنوه.

وأَمّا جمهور الأَصحاب فقد التزموا في الجواب أَنَّ المعلوم كان مأموراً في الأَزل لكن بشرط الوجود.

وهو في غاية البعد، فإِنَّ الجماد إِذا لم يجز أَن يكون مأموراً، فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أَنّه مأمور.

ومنهم من قال: إِنّه في الأَزل كان آمراً من غير مأمور، ثمّ لما استمرّ وبقي صار المكلّفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأَمر، وضربوا مثالاً وهو أَنَّ الإِنسان إِذا أَخبره النبي الصادق بأَنّ الله سيرزقه ولداً ولكنه يموت قبل ولادته، فإِنّه ربما قال لبعض الناس: إِذا أَدركتَ ولدي بالغاً فقل له: إِنَّ أباك كان يأمرك بتحصيل العلم.

---

(١) ل : + لا.

(٢) في مسألة الكلام من هذا الباب.

فهنا وُجد الأمر والمأمور معدوم، حتىٰ أنّه لو بقي ذلك الأمر إلىٰ أوان بلوغ الصبا لصار مأموراً بذلك الأمر. فهذا مجموع ما قاله الأصحاب في الجواب عن هذه الشبهة.

أمّا الشبهة الثانية -وهي أنّه لو كان أزليّاً لكان أبدياً إلىٰ آخرها- فالجواب عنها أن نقول:

هذه الشرطية مسلّمة، لكن لمَ قلتم بأنّه ليس بأبدي، وظاهر أنّه أبدي، فإنّه إذا قال لزيد: صلّ الصلاة الفلانية، فهذا مشتمل علىٰ أمرين: أحدهما نفس الأمر الذي ندعي أَنَّ ماهيته قديمة، والثاني تعلقه بالمخاطب.

إذا عرفت هذا فنقول: بعد أداء تلك الصلاة أو بعد موت ذلك المخاطب لا يبقىٰ المجموع الحاصل من نفس الأمر ومن تعلقه، فزواله يكون بزوال ذلك التعلق لا بزوال حقيقة ذلك الأمر القديم القائم بذات الله تعالىٰ وهذا كما نقول في العلم، فإنَّ علم الله تعالىٰ قديم مع أَنَّ تعلّقه بالمعلومات حادث، ثم إنَّه لا يلزم من / ١١٢/ زوال بعض تلك التعلقات زوال علمه القديم فكذا هنا، وبهذا خرج الجواب عن الشبهة الثالثة، فإنَّ النسخ واقع علىٰ تعلق ماهية ذلك الأمر أو النهي لا علىٰ نفس الأمر أو النهي ولا يلزم من نسخ تعلق الأمر وزوالِه نسخ الأمر وزواله[1].

وأمّا الشبهة الرابعة فجوابها أنّا لا ندعي قدم قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] حتىٰ يلزم ما ذكرتموه، فإنَّ هذا تعلق لماهية نفس الخبر بالمخبر عنه، وهذا النّوع من[2] التعلق حادث.

والحاصل أنّ الذي هو قديم[3] عندنا - وهو كلام النفس - لا يلزم من تقدير قدمه لا الكذب ولا كون الحادث أزليّاً، والذي هو حادث عندنا - وهو تعلق الخبر بهذا المخبر عنه - لا يلزم منه محذور أصلاً إذ تعلق الصفات القديمة بالمتعلقات حادث

---

(١) في (ص): وبهذا خرج الجواب عن الشبهة الثالثة، فإنَّ النسخ واقع علىٰ تعلق ماهية ذلك الأمر والنهي وزواله.

(٢) ص: - النوع من.

(٣) الأصول الخطية: يقيم.

وهذا كما أَنَّ القدرة أزلية، ثمّ إِنَّ تعلقها في لا يزال بالمقدورات حادث ولا يلزم من حدوث تعلقها محذور أصلاً فكذا هنا، ومن وقف على تلك الأجوبة المفصّلة[1] لا يخفى عليه وجه الجواب المذكور في الكتاب.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] فاعلم أَنَّ الحق عندنا أَنَّ محلّ هذا الكلام هو ذات الله تعالى لا الشجرة على ما يقوله المعتزلة، ولا يلزم منه حدوث الكلام أصلاً، بل نزعم أَنَّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ سمع تلك الصفة الأزلية التي ندّعيها، وكما أَنَّه لا يبعد رؤية ذاته مع أَنَّ ذاته ليس بجسم ولا بعرض فكذلك لا يبعد سماع كلامه الأزلي مع أَنَّه ليس بحرف ولا صوت والله تعالى أعلم.

***

(المتن)[2] المَسْأَلَة السَّابِعَة عشر، قَالَت الحنَابِلَة: كَلَام الله تَعَالَى لَيْسَ إِلَّا الحرُوف والأصوات وَهِي قديمَة أزلية، وأطبق العُقَلَاء على أَن الَّذِي قَالُوهُ جحد للضروريات. ثمَّ الَّذِي يدل على بُطْلَانه وَجْهَان:

الوجه الأول: أَنه إِمَّا أَن يُقَال إِنَّه تعالى تكَلّم بِهَذِهِ الحرُوف دفْعَة وَاحِدَة أَو على التَّعَاقُب، فَإِن كَانَ الأول لم يحصل مِنْهَا هَذِه الكَلِمَات الَّتِي نسمعها لِأَن الَّتِي نسمعها حُرُوف متعاقبة، فَحِينَئِذٍ لَا يكون هَذَا القُرْآن المسموع قَدِيماً، وَإِن كَانَ الثَّانِي فَالْأول لما انْقَضى كَانَ مُحدثاً لِأَن مَا ثَبت عَدمه امْتنع قدمه، وَالثَّانِي لـمَّا حصل بعد عَدمه كَانَ حَادِثاً.

وَالْوَجْه الثَّانِي أَنَّ هَذِه الحرُوف والأصوات قَائِمَة بألسنتنا وحلوقنا فَلَو كَانَت هَذِه الحرُوف والأصوات نفس صفة الله تَعَالَى لزم أَن تكون صفة الله وكلمته حَالَّة فِي ذَات كل أحد من النَّاس، ثمَّ إِنَّ النَّصَارَى لـمَّا أثبتوا حُلُول كلمة الله تَعَالَى فِي ذات عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحده كفرهم جُمْهُور[3] المسلمين، فَالَّذِي يثبت هَذَا الحلُول فِي حق كل واحد

---

(١) ل: المنفصلة.

(٢) في نسخة (ف): قال..أقول، مكان قوله: المتن..الشرح.

(٣) هكذا في المخطوط الذي اعتمدنا عليه، أما في المطبوع وفي مخطوط آخر منسوخ سنة ٧٢٥هـ: جميع المسلمين.

من النَّاس يكون كفره أغلظ من كفر النَّصارَى بِكَثِير.

وَاحتَجُوا على قَوْلهم بِأَنَّ كَلَام الله تَعَالَى مسموع بِدَلِيل قَوْله تَعَالَى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وَهَذَا يدلّ على أَنَّ كَلَام الله مسموع، فَلَمَّا دلّ الدَّلِيل على أَنَّ كَلَام الله قديم وَجب أَن تكون هَذِه الحرُوف المسموعة قديمَة.

وَالجَواب أَنَّ المسموع هُوَ هَذِه الحرُوف المتعاقبة، وَكَونهَا متعاقبة يَقْتَضِي أَنَّهَا حدثت بعد انْقِضَاء غَيرهَا، وَمَتى كَانَ الأَمر كَذَلِك كَانَ العلم الضَّرُورِيّ حَاصِلاً بامتناع كَونهَا قديمَة.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المسأَلة ظاهرة غنية عن الشرح فلا نشتغل بشرحها، لكنّا نذكر مكان شرحها البحثَ عن حقيقة الحرف والصّوت وأَحكامهما:

أَمَّا الصوت، فهولجلاء ماهيته غني عن التعريف.

وذهب النظّام إلى أَنّه جسم وهو باطل؛ لأَنَّ الأَجسام مشتركة في الجسمية وباقية ومدركة لمساً وبصراً والصوت ليس كذلك، فبطل كونه جسماً.

وزعمت الفلاسفة أَنَّ الصوت لا يدرك إِلّا بوصول الهواء الحامل[1] إلى الصِماخ وهو باطل؛ لأَنَّه لو كان كذلك لما أَدركنا جهته على ما مر تقريره.

واختلفوا في سببه، فقيل: سببه قرع أَو قلع بعنف، وقيل: إِنَّ ذلك سبب بعيد؛ لأَنَّهما إنيان والصوت زماني، والإنّي لا يكون سبباً للزماني بل السبب القريب تموّج الهواء.

واختلفوا في بقائه، والحق أَنّه غير باقٍ لأَنّه عرض وكلّ عرض فهو غير باقٍ وحجته هي أَنَّ البقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض، وهو باطل على ما مرّ.

وأَمّا الحرف فقد حدّه الرئيس بأَنّه هيئة حاصلة للصوت يتميّز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميّزاً في المسموع.

---

(١) الحامل للصوت.

وهذا التعريف باطل طرداً وعكساً، أمَّا الطرد فلأنّ طول / ١١٣/ الصوت وقصره وكونه مجهوراً وكونه خفياً وطيباً وغير طيب هيئات عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميّزاً في المسموع مع أنّه ليس شيءٌ[1] منها بالحروف.

وأمّا العكس فهو أنَّ الحروف البسيطة كالباء والتاء والدال والطاء ليست هيئات عارضة للصوت لأنّها لو كانت عارضة للصوت لما وجد إِلّا مع وجود الصوت، لكن هذه الحروف لا توجد مع الصوت لأَنّها إنما توجد بالآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأوّل زمان إِطلاقه، والصوت لا يوجد إِلّا في زمان إِرسال النفس، فإذن هذه الحروف موجودة قبل وجود الصوت فلا يمكن أَن يقال: إِنّها هيئات عارضة للصوت.

واعلم أَنَّ الحروف علىٰ قسمين: إِمَّا مصوتة وهي التي تسمىٰ حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها، وإِمّا صامتة وهي ما عداها ويمكن الابتداء بها.

أَمَّا المصوتة فهي هيئات عارضة للأَصوات، وأَمّا الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء، وهي ليست من الأَصوات ولا من عوارضها بل هي أَطراف لها، وهي بالنسبة إلىٰ الصوت كالنقطة بالنسبة للخط.

واعلم أَنّه ليس المراد من حركتها وسكونها حلول الحركة والسّكون فيها[2]؛ لأَنّها من صفات الجسم بل المراد أَنّه يوجد عقيب الصامت مصوت مخصوص، والمصوتات أَوسعها الأَلف ثم الياء ثم الواو وأَثقلها الضمة ثم الكسرة ثم الفتحة.

هذا هو الكلام في مفردات الحروف، وأَمّا المركبات منها فاعلم أَنَّ أَعدلها الثلاثيات لأَنَّ الحرف المبتدأ به لا يكون إِلّا متحركاً، والموقوف عليه لا يكون إِلّا ساكناً، وبينهما منافرة فَلا بد من مُعدّل، والاعتدال لا يتم إِلّا بهذه الثلاثة، والله أَعلم.

(١) الأصول الخطية: ليس شيئاً.

(٢) ل: فيهما.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة عشر: قَالَ الأَكْثَرُونَ من أهل السّنة: كَلَام الله تَعَالَى وَاحِد، والمعتزلة أظهرُوا التَّعَجُّب مِنْهُ، وَقَالُوا: الأَمر وَالنَّهْي وَالْخَبَر والاستخبار حقائق مُخْتَلفَة، فَالْقَوْل بِأَنَّ الكَلَام من الوَاحِد مَعَ كَونه وَاحِدًا أَمر وَنهي وَخبر واستخبار يَقْتَضِي كَون الحقَائِق الكَثِيرَة حَقِيقَة وَاحِدَة، وَذَلِكَ بَاطِل بالبديهة.

وَاعلم أَنَّ عندنَا الأَمر عبارَة عَن الإِعْلَام بحلول العقَاب وَكَذَلِكَ النَّهْي، وَأما الِاسْتِفْهَام فَإِنَّهُ أَيْضا إِعْلَام مَخْصُوص، فَيرجع حَاصِل جَمِيع الأَقْسَام إِلَى الإِخْبَار، وكما لَا يمْتَنع أَن يكون العلم الوَاحِد علماً بالأشياء الكَثِيرَة فَكَذَلِك لَا يمْتَنع أَن يكون الخَبَر الوَاحِد خَبراً عَن الأَشْيَاء الكَثِيرَة.

(الشرح) قد عرفت أَنَّ لأَصحابنا مع المعتزلة أربع مقامات في مسأَلة الكلام:

كونه مغايراً للحروف والأَصوات والعلوم والإِرادات، وكون الباري موصوفاً به، وكونه قديماً، وقد بيّنا هذه المقامات الثلاثة، بقي علينا إثبات المقام الرَّابع وهو كونه واحداً، ومع ذلك فإِنّه يكون أَمراً ونهياً وخبراً واستفهاماً، فهذه المسأَلة إِشارة إِلى بيان هذا المقام.

وأَمّا المعتزلة فقد بالغوا في إِنكار ذلك، وقالوا: نحن نعلم بالضرورة أَنَّ الأَمر والنهي والخبر والاستفهام كلها حقائق مختلفة، فكيف يُتصور أَن تكون معنىً واحداً، ولو جاز ذلك لجاز أَن تكون الأَشياء الكثيرة المختلفة شيئاً واحداً، وهو غير معقول.

وإِنَّما قالوا ذلك لأَنّهم ما فهموا مراد أَصحابنا في هذا الباب، وبيان نفي الاستبعاد في هذا الباب هو أَن نقول: الكلام كله خبر، والأَمر والنهي والاستفهام كلّ ذلك أَخبار مخصوصة؛ فيكون الكلام من حيث إِنَّه كلام مفهوماً واحدً شاملاً لجميع هذه الأمور.

وأَمّا بيان /١١٤/ أَنَّ الأمر خبر؛ وذلك لأَنَّ الأمر عبارة عن إِعلام الغير بأَنّه لو فعل ذلك الفعل صار مستحقاً للثواب، ولو تركه صار مستحقاً للعقاب.

أَمَّا بيان أَنَّ النهي خبر فلأَنّ النهي عبارة عن إِعلام الغير بأَنه لو فعل ذلك الفعل صار مستحقاً للعقاب ولو تركه صار مستحقاً للثواب.

وأمّا الاستفهام فهو قريب من الاستخبار إلّا أنَّ الفرق بينهما هو أنَّ الاستفهام طلبٌ لفهم الشيء وللعلم بحقيقته، والاستخبار طلبٌ للخبر عن الشيء، وكل واحد منهما داخل تحت الإخبار، فإنّك إذا استخبرته فقد أخبرته بأنّك[1] استخبرته، وكذلك إذا استفهمته فإنك قد أخبرته بأنّك استفهمته، فقد رجع حاصل هذه الأقسام إلى الخبر، وكما أنَّه جاز أن يكون العلم واحداً ومع كونه واحداً يكون متعلقاً بمعلومات كثيرة فكذلك يجوز أن يكون الخبر الواحد إخباراً عن أمور كثيرة.

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة عشر: أنه تَعَالَى بَاقٍ لذاته خلافاً للأشعري.

لنا أَنَّه وَاجِب الوُجُود لذاته وَالْوَاجِب لذاته يمْتَنع أَن يكون وَاجِباً لغيره فَيمْتَنع كَونه بَاقِياً بِالْبَقَاءِ[2].

(الشرح) اعلم أَنَّ الكلام في هذه المسألة يستدعي بحثين:

الأَوَّل: اعلم أَنَّ شيخنا أَبا[3] الحسن الأَشعري أَثبت البقاء صفة قائمة بالباقي، ووافقه على ذلك معتزلة بغداد، وقال القاضي أَبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين وأَكثر المعتزلة: إنَّه ليس بصفة زائدة على الباقي، واتفقوا على أَنَّ الحدوث ليس صفة زائدة على الحادث.

واعلم أَنَّ النزاع في هذه المسألة إمَّا أَن يكون واقعاً في الاستمرار أَو في غيره، أَمَّا الواقع في الاستمرار فهو أَن يقال: استمرار وجود الشيء هل هو زائد أَم لا.

وأَمّا الواقع في غير الاستمرار فلا يخلو إمَّا أَن يكون النزاع واقعاً في الحال أَو في المعنى، أَمَّا في الحال فهو أَن يقال: هل للباقي لكونه باقياً حالة وصفة مغايرة

---

(١) ص: أنك.

(٢) راجع: المحصّل ص٢٩٢، الأربعين ص١٨٤، الإشارة ص٢٢٤، شرح المواقف ١٠٦/٨، شرح الطوالع ص١٨٣، شرح العقائد النسفية ص٩٤.

(٣) الأصول الخطية: أبو.

للاستمرار أَم لا، وأَمّا في المعنىٰ فذلك المعنىٰ إِمَّا أن يقال: إِنَّه علة أو يقال إِنَّه شرط، أَمَّا العِلَّة فإما أن يدعىٰ معنىٰ يكون علة لذلك الجوهر في الزمان الثاني أَو لاستمراره أَو للصفة الأخرىٰ فهذه ثمان مواضع يمكن وقوع النزاع في كلّ واحد منها.

الصورة الأولىٰ: أَنَّ استمرار وجود الله تعالىٰ هل هو صفة وجودية أَم لا. والحق أَنَّه صفة وجودية؛ لأَنَّ الذات في الزمان الأَوَّل لا تكون مستمرة ثم تصير مستمرة، وذلك يقتضي الثبوت.

وهو منقوض بأَمرين:

الأَوَّل: أَنَّه حال الحدوث كان حادثاً، وفي الزمان الثاني لم يبق له وصف كونه حادثاً، فزوال[1] الحدوث عند بقاء ذاته يقتضي أَن يكون الحدوث زائداً عليه ولزم التسلسل، وبالجملة فكما أَنَّ الاستمرار حصل بعد أَن لم يكن؛ فالحدوث قد زال بعد أَن كان، فإِن اقتضىٰ الأَوَّل كون الاستمرار زائداً فليقتض الثَّاني كون الحدوث زائداً ولزم التسلسل.

الثَّاني: هو أَنَّ العرض الحاصل في هذا المحل قد كان يمكن حصوله في محل آخر، فبتقدير أَن يحصل في / ١١٥ / ذلك المحل الآخر كانت ذاته حاصلة ولا يكون حصوله في المحل الأَوَّل حاصلاً، فيلزم أَن يكون حصوله في ذلك المحل[2] عرضاً قائماً به، ولزم قيام العرض بالعرض ولزم التسلسل أَيضاً.

ومنهم من قال بأَنَّ استمرار الذات ليس صفة زائدة علىٰ الذات؛ وذلك لأَنَّ العدم يوصف بالاستمرار، فلو كان الاستمرار وصفاً ثابتاً لزم اتصاف النفي بالصفة الثابتة، وهو محال.

---

(١) ف: فبزوال.

(٢) ص: – المحل.

الصورة الثانية: في أنّا لو[1] قلنا: إنَّ الاستمرار صفة فهل للباقي بكونه باقياً صفة أزيد من ذلك الاستمرار أم لا، والحق أنّه ليس كذلك، لأَنَّ تلك الصفة مع استمرار الوجود إِمَّا أن يكون كلّ واحد منهما محتاجاً إلىٰ الآخر فيلزم الدور أو لا يحتاج واحد منهما إلىٰ الآخر فيلزم صِحَّة باق غير مستمر ومستمر غير باق وذلك محال، أو يحتاج أَحدهما إلىٰ الآخر من غير عكس، ويلزم إِمَّا صِحَّة كونه مستمراً من غير أن يكون باقياً أَو بالعكس وذلك محال.

الصورة الثالثة والرابعة: أَن يكون وجود الجوهر في الزمان الثَّاني معلّلاً بالبقاء أَو محتاجاً إِليه، فكل ذلك باطل؛ لأَنَّ وجود البقاء في هذه الحالة محتاج إلىٰ وجود الجوهر لقيامه به، فلو كان وجود الجوهر في هذه الحالة محتاجاً إلىٰ البقاء لزم الدور وهو محال.

وأَمّا الصور الأَربعة الباقية وهو أَن يُجعل البقاء علّة أَو شرطاً لكون الجوهر مستمراً أَو لكونه باقياً فذلك باطل؛ لأَنَّ هذا بناء علىٰ أَنَّ كون الجوهر مستمراً أَو كونه باقياً صفة، وذلك قد أَبطلناه.

وقد احتج من أَثبت البقاء بأَن قال: وجدنا الجوهر وحده في الزمان الثَّاني مع جواز أَن لا يكون موجوداً فيه فلا بد من مرجّح، وذلك المرجّح ليس إِلّا البقاء.

أَمَّا أنّا وجدنا الجوهر في الزمان الثَّاني فالخلاف فيه مع النظّام فإِنَّه ذهب إلىٰ أَنّه لا يبقىٰ، والدَّليل عليه أَمران:

الأَوَّل: أَني أَعلم بالضرورة أَنِّي أَنا الذي كنت موجوداً قبل ذلك.

والثاني: أَنَّ حقيقته لما كانت محتملة للوجود في وقت وجب أَن تكون محتملة له في كلّ وقت وإِلّا لزم انقلاب الصحة الذاتية إلىٰ الامتناع الذاتي، وهو محال.

وهذه الحجة إِنّما تتمشّىٰ مع القول ببقاء الأَعراض.

---

(١) ل: إذا.

وأمّا أنّه وجد في الزمان الثّاني مع جواز أن لا يوجد فالخلاف فيه مع الجاحظ وابن الريوندي وبعض الكرامية، والدّليل عليه أنّ حقيقته قد كانت قابلة للوجود والعدم معاً، وتلك القابلية أمر ثابت لها لذاتها فوجب أن تبقىٰ علىٰ هذا الوجه أبداً؛ وإلّا لزم أن ينقلب الممكن لذاته واجباً لذاته.

وإذا ثبت أنّ حصوله في الوقت الثّاني جائز فنقول: لا بد له من مرجّح، وذلك المرجّح إمّا أن يكون أمراً عدمياً أو وجودياً، وعلىٰ التقديرين فإمّا أن يكون مختاراً أو موجباً فهذه أقسام أربعة:

الأوَّل /١١٦/ أن يقال: إنّما بقي لأنّ الفاعل المختار ما أعدمه.

وهذا قول من قال: الإعدام بالقدرة جائز، وهو أحد قولي القاضي أبي بكر وقول أبي الحسين ومحمود الخوارزمي من المعتزلة. ومن الناس من أنكر ذلك وقال: القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فإسناد العدم إلىٰ القدرة محال.

والقسم الثّاني أن يقال: إنّما بقي لأنّ له ضداً متىٰ وجد لزم من وجوده عدمه، فإذا لم يوجد ذلك الضد لزم بقاؤه. وهذا مذهب بعض[1] المعتزلة فإنّهم زعموا أنّ ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالىٰ لا في محل ويسمونه بالفناء.

وأصحابنا أبطلوا هذا القول، قالوا: المضادّة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع الباقي لطريان الحادث أولىٰ من اندفاع الحادث لوجود الباقي، قالوا: بل اندفاع الحادث أولىٰ لوجود الباقي؛ لأنّ الباقي أقوىٰ لعدم افتقاره إلىٰ السبب بخلاف الحادث فإنّه مفتقر إلىٰ السبب.

وأمّا القسم الثّالث فهو أن يقال: الجوهر إنّما يبقىٰ[2]؛ لأنّ الفاعل المختار يبقيه، قالوا: ذلك أيضاً محال لما فيه من إيجاد الموجود.

---

(١) ص: - بعض.

(٢) ف، ص: بقي.

وأَمَّا القسم الرَّابع وهو أنَّه إنَّما بقي لأنَّه قام بالجوهر في الزمان الثَّاني أعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر، فنقول: ذلك العرض إمَّا أن يكون الأعراض المشهورة كالألوان والطعوم والأرابيح[1] والقُدَر والإرادات، وإمَّا أن يكون عرضاً زائداً عليها مغايراً لها، والأول باطل؛ لأنَّه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الأعراض أولىٰ من تعليل بقائه بالباقي، فيلزم أن يكون بقاؤه معللاً بكلّ هذه الأعراض، فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة، ولـمَّا بطل ذلك لم يبق إلّا أن يعلَّلَ استمرار الجوهر بعرض زائد علىٰ هذه الأعراض وذلك هو البقاء.

والجواب أنَّكم لمَّا أثبتم البقاء لا يمكنكم أن تقولوا البقاء علة لذات الجوهر لما ذكرنا أنَّه يوجب الدور، ولأنَّه يكون ذلك تحصيلاً للحاصل، ولأنَّ البقاء عرض غير باق، فلو كان علّة للجوهر لزم من تجدد العِلَّة تجدد المعلول فيلزم أن لا يبقىٰ الجوهر في الزمان الثالث. فأنتم إذا أثبتم البقاء لا بد وأن تقولوا: إنَّه علّة لا لذات الجوهر بل لكونه باقياً وهو حكم متجدد زائد علىٰ الذات، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز إسناد هذا الحكم المتجدد إلىٰ الفاعل المختار، وعلىٰ هذا التقدير لا يلزم إيجاد الموجود لأنَّ الواقع بالفاعل المختار هو الحكم المتجدد لا أصل الذات وحينئذٍ يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال.

البحث الثَّاني في أنَّ البقاء هل هو صفة زائدة علىٰ ذات الله تعالىٰ أم لا ؟

ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه إلىٰ أنَّ بقاء الله تعالىٰ صفة زائدة علىٰ ذاته، وتلك الصفة تقتضي كونه تعالىٰ باقياً، ومنهم من قال: إنَّه/ ١١٧/ تعالىٰ باق لذاته لا بصفة البقاء، وهو اختيار المصنِّف رَحِمَهُ‌ٱللَّهُ تعالىٰ في جملة كتبه، واحتج علىٰ ذلك بالوجهين المذكورين في الكتاب:

أَمَّا الأَوَّل فتقريره هو أن يقال: إنَّه تعالىٰ واجب الوجود لذاته علىٰ ما تقدم، فلو كان بقاؤه بصفة غيره لكان واجباً بتلك الصفة فيكون واجباً بالغير، لكن بيَّنَّا في خواصّ واجب الوجوب لذاته أنَّ الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً.

---

(١) ص: الأريحة.

(المتن) وَأَيْضاً لَو كَانَ بَاقِياً بِالْبَقَاءِ لَكَانَ كَون بَقَائِهِ بَاقِياً إِن كَانَ لبَقَاء آخر لزم التسلسل، وَإِن كَانَ لبَقَاء الذَّات لزم الدّور، وَإِن كَانَ لنَفسِهِ فَحِينَئِذٍ يكون البَقَاء بَاقِياً لنَفسِهِ والذات بَاقِيَة بِبَقَاء البَقَاء فَكَانَ البَقَاء وَاجِب الوُجُود لذاته، والذات وَاجِبَة الوُجُود لغيره، فَحِينَئِذٍ تنْقَلب الذَّات صفة وَالصّفة ذاتاً، وَهُوَ محَال.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان أَنَّه تعالىٰ يستحيل أَن يكون باقياً ببقاء يقوم به، وتقريره أَن نقول: لو كان الله باقياً بالبقاء يلزم أَحد الأمور: وهو إِمَّا أَن يكون بقاء الله معللاً بشيء غير باقٍ أَو التسلسل أَو الدور أَو انقلاب الذات صفة والصفة ذاتاً، وكل واحد من هذه الأمور ممتنع فيمتنع أَن يكون الله باقياً ببقاء يقوم به.

وإِنَّما قلنا ذلك لأَنَّه لو كان باقياً بصفة البقاء فالبقاء لا يخلو إِمَّا أَن يكون باقياً أَو لم يكن فإِن لم يكن باقياً يلزم أَن يكون بقاء الله معللاً بشيء غير باق وهو أَحد الأمور.

وإِن كان باقياً فلا يخلو إِمَّا أَن يكون باقياً بنفسه أَو بغيره، فإِن كان باقياً بغيره فذلك الغير إِمَّا أَن يكون ذات الله تعالىٰ أَو غيرها؛ فإِن كان ذلك الغير هو ذات الله يلزم أَن يكون بقاء كلّ واحد منهما معللاً ببقاء الآخر ويلزم منه الدور وهو أَحد الأمور.

وإِن كان ذلك الغير أَمراً آخر منفصلاً فذلك الأَمر المنفصل لا يخلو إِمَّا أَن يكون باقياً أَو لم يكن؛ ويعود الكلام الأَوَّل فيه ويلزم التسلسل وهو أَحد الأمور.

وأَمّا إِذا كان البقاء باقياً بنفسه والذات باقية لأَجله فحينئذٍ يكون البقاء موجوداً باقياً لذاته وتكون الذات باقية تبعاً[1] لذلك البقاء، ولا يخفىٰ بأَنَّ المستقل أَولىٰ بأَن يكون ذاتاً، والتبع أَولىٰ بأَن يكون صفة فحينئذٍ تكون الذات صفة والصفة ذاتاً وهو أَحد ما ذكرنا من الأمور.

فصحّ ما ادعينا بأَنّه لو كان باقياً ببقاء يقوم به يلزم أَحد هذه الأمور، وكل واحد منها محال، فيمتنع أَن يكون بقاء الله تعالىٰ معللاً ببقاء يقوم به.

---

(١) ص: باقية ببقاء لذلك.

(المتن) المَسْأَلَة العشْرُونَ: اعلم أَنَّه لَا يلْزم من عدم الدَّلِيل على الشَّيْء عدم المَدْلُول؛ أَلا ترى أَنَّه فِي الأَزَل لم يُوجد مَا يدل على وجود الله تَعَالَى، فَلَو لزم من عدم الدَّلِيل عدم المَدْلُول لزم الحكم بِكَوْن الله تَعَالَى حَادِثاً وهو مُحَال.

إذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: هَذِه الصِّفَات الَّتِي عرفناها وَجب الإِقْرَار بهَا، فَأَمَّا إِثْبَات الحصْر فَلم يدل عَلَيْهِ دليل فَوَجَبَ التَّوَقُّف فِيهِ، وَصِفَات الجلَال ونعوت الكَمَال أَعظم من أَن تحيط بهَا عقول البشر[1].

(الشرح) اعلم أَنَّ طائفة من المتكلمين زعموا أَنَّه لا صفة للباري وراء السبعة أَو الثمانية المذكورة: وهي العلم والقدرة والحياة والإِرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء عند بعضهم. وأَثبت الشيخ أَبو الحسن الأَشعري اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأَثبت الاستواء صفة أخرىٰ. وأَثبت أَبو إِسحاق الإِسفرائيني صفةً توجب الاستغناء عن المكان. وأَثبت القاضي صفات ثلاثة أخرىٰ وهي إِدراك الشمّ والذوق واللمس. وأَثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء، والكرم والرحمة والرضا وراء الإِرادة. وأَثبت مثبتوا الحال العالمية وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات. وأَثبت أَبو سهل الصُعْلوكي لله تعالىٰ بحسب كلّ معلوم علماً، وبحسب كلّ /١١٨/ مقدور قدرة.

إِذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ مذهب المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ هو التوقف في هذه المسأَلة، لأَنَّه لم يدلّ دليل علىٰ حصر صفاته لا سمعي ولا عقلي، فلذلك توقف فيه.

فكأَنَّ قائلاً قال له: إِذا لم يدلّ دليل علىٰ شيء وجب نفيه فلماذا توقفت في هذه المسأَلة، ولِمَ لا تجزم بانتفاء الحصر. فلذلك قدَّم علىٰ هذا البحث ما هو جواب هذا السؤال فقال:

لا يلزم من عدم الدَّليل عدم المدلول، ولذلك فإِنَّ العالَم بجميع أَجزائه دليل علىٰ

---

(١) راجع: المحصّل ص٣١٣، الإشارة ص ٢٤٤، نهاية العقول ٢/ ٤٧٩، غاية المرام ص١٣٥، شرح المواقف ٨/ ١٠٤، شرح الطوالع ص١٨٤.

وجود الصانع وإنّه ما كان موجوداً في الأزل فلو لزم من عدم الدَّليل عدم المدلول لزم من عدم العالَم في الأزل عدم وجود الله تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً، وإذا لم يلزم من عدم الدَّليل عدم المدلول لم يلزم من انتفاء الدَّليل علىٰ حصر صفاته في السبعة أو الثمانية انتفاء هذا الحصر ولا ثبوته فوجب التوقف فيه.

واحتج من حَصَر الصفات في السبعة أو الثمانية بأنّا كلّفنا بكمال المعرفة، وكمال المعرفة إنّما يحصل بمعرفة جميع الصفات، ومعرفة جميع الصفات لا تحصل إلّا بطريق الاستدلال بالأفعال وبالتنزيه عن النقائص، وذلك لا يدلّ إلّا علىٰ هذه الصفات فقط.

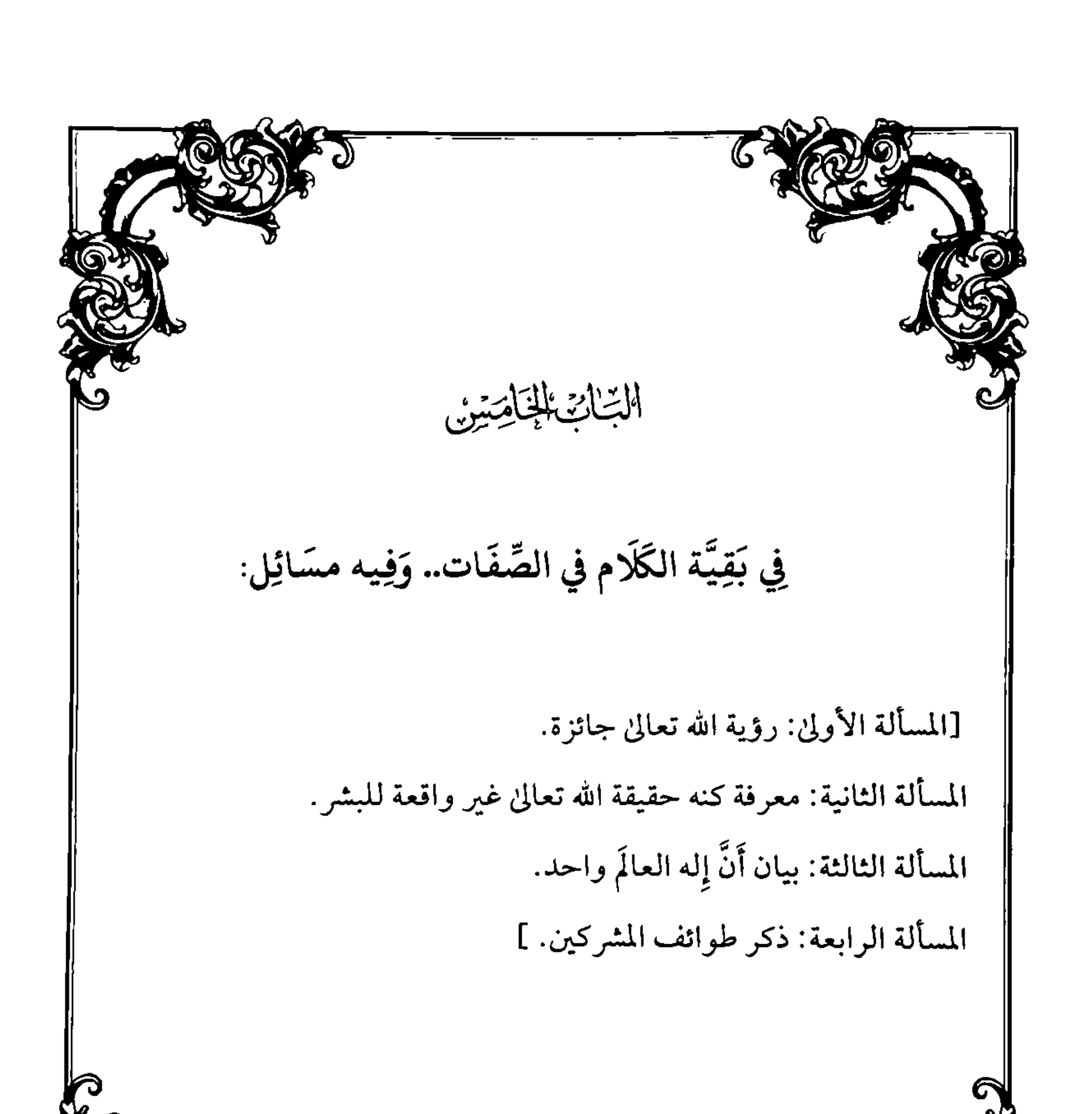
والجواب: لمَ قلتم بأنّا أُمِرنا بكمال المعرفة، ولمَ لا يجوز أن يقال: إنّا ما أُمِرنا أن نعرف من صفات الله تعالىٰ إلّا الذي توقف علىٰ العلم به تصديق محمد ﷺ، سلمناه لكن لمَ قلتم بأنَّ الاستدلال بالأفعال وتنزيه الله تعالىٰ عن النقائص لا يدل إلّا علىٰ هذه الصفات فقط.

ولنختم الكلام في هذا الباب بفائدة[1]، وهي أنّه ذهب شيخنا الأشعري إلىٰ أنَّ أخصّ وصف الله تعالىٰ هو القدرة علىٰ الاختراع، واستدلّ بقوله تعالىٰ حكاية عن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الشعراء: ٢٤] جواباً عن قوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] وكونه رباً إشارة إلىٰ القدرة علىٰ الاختراع.

ومنهم من قال: إنَّ ذلك هو الاستغناء، وكل ذلك باطل، والصحيح أنّه تعالىٰ مخالف لخلقه لذاته المخصوصة.



(١) والأليق بهذه الفائدة أن تكون في المسألة الحادية عشر من الباب الثالث.



البَابُ الخَامِسُ

فِي بَقِيَّةِ الكَلَامِ فِي الصِّفَاتِ.. وَفِيهِ مسَائِل:

[المسألة الأولى: رؤية الله تعالى جائزة.

المسألة الثانية: معرفة كنه حقيقة الله تعالى غير واقعة للبشر.

المسألة الثالثة: بيان أَنَّ إِله العالَمَ واحد.

المسألة الرابعة: ذكر طوائف المشركين.]

المَسْأَلَة الأولى: أطبق أَهل السّنة على أَنَّ الله تَعَالَى يَصح أَن يرى، وأنكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية والحشوية من الحنابلة ذَلِك. أَمَّا إِنْكَار الفلاسفة والمعتزلة فَظَاهر، وَأما إِنْكَار الكرامية والحنابلة فلأَنَّهم أَطبقوا على أَنه تَعَالَى لَو لم يكن جسماً وَلا فِي مَكَان لامتنعت رؤيته.

وأَهم المهِمَّات تعْيين مَحل النزاع فنقول: الإدراكات ثَلَاث مَرَاتِب: أَحدهَا -وهو أضعفها-: معرفَة الشَّيْء لَا بِحَسب ذَاته بل بِوَاسِطَة آثاره كَمَا نعرف من وجود البناء أَن هَهُنَا بانياً، وَمن وجود النقش أَن هَهُنَا نقاشاً. وَثَانِيها -وَهُوَ أوسطها-: أَن نَعْرِف الشَّيْء بِحَسب ذَاته المَخْصُوصَة كَمَا إِذا عرفنَا السوَاد من حَيْثُ إِنّه سَواد وَالبياض من حَيْثُ إِنّه بَيَاض. وَثَالِثهَا -وهو أكملها-: كَمَا إِذا أَبصرنا بِالْعينِ السوَاد وَالْبَيَاض فَإِنَّ بديهة العقل جازمة بِأَن هَذِه المرتبَة فِي الكَشْف والجلاء أكمل من المرتبَة المتَقَدّمَة.

إذا عرفت هَذَا فَنَقُول: أَطبق أَهل العلم على أَنه يُمكن معرفَة الله تَعَالَى بِالْوَجْهِ الأوَّل، وَهل يُمكن مَعْرفَته بِالْوَجْهِ الثَّانِي، فِيهِ خلَاف. وَهل يُمكن مَعْرفَته بِالْوَجْهِ الثَّالِث بِمَعْنى أَنه هَل يُمكن أَن يحصل للبشر نوع إِدْرَاك نسبته إِلَى ذَات الله تَعَالَى كنسبة الإِبصار إِلَى المبصرات فِي قُوَّة الظُّهُور والجلاء، هَذَا هُوَ المُرَاد من قَوْلنَا إِنَّه تصح رُؤْيَة الله تَعَالَى أم لَا.

عِنْد هَذَا يظْهر أَنَّ من قَالَ: العلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بامتناعه، فَهُوَ جَاهِل مكابر.

وَاحتج الجمْهُور من الأَصْحَاب بِأَن قَالُوا: لَا شكّ أَنّا نرى الطَّوِيل والعريض، وَلَا معنى للطويل والعريض إِلَّا جَوَاهِر متأَلفة فِي سمت مَخْصُوص، وَذَلِكَ يدلُّ على أَنَّ الجوَاهِر مرئية، وَلَا نزاع أَيْضاً أَنَّ الأَلوان مرئية فَثَبت أَن صِحَة الرُّؤْيَة حكم مُشْتَرك فِيهِ بَين الجَوَاهِر والأَعراض، وَالحكم المشْتَرك فِيهِ لَا بُد لَهُ من عِلّة مُشْتَرَكَة فِيهَا، والمشترك بَين

الجَوْهَر وَالْعرض إمَّا الحدُوث أَو الوجود، والحدوث لا يصلح للعلّية لِأَن الحدُوث عبارَة عَن وجود بعد عدم، والقيد العدمي لَا يصلح للعلية، فوجب أَن تكون العلَّة هِيَ الوجود، وَالله تَعَالَى مَوْجُود فَوَجَبَ القَوْل بِصِحَّة رُؤْيَته.

وَهَذَا عِنْدِي ضَعِيف، لِأَنَّهُ يُقَال: الجَوْهَر وَالْعرض مخلوقان فصحة المخلوقية حكم مُشْتَرك بَينهمَا، فَلَا بُد من عِلّة مُشْتَركَة، والمشترك إِمَّا الحُدُوث وَإِمَّا الوُجُود، والحدوث بَاطِل بِمَا ذكرتموه فَبَقِيَ الوُجُود، فَوَجَبَ أَن يَصح كَونه تَعَالَى مخلوقاً، وكما أَنَّ هَذَا بَاطِل فَكَذَا مَا ذكرتموه.

وَأَيضاً فَإِنَّا ندرك باللمس الطَّوِيل والعريض، وندرك الحرَارَة والبرودة، فصحّة الملموسية حكم مُشْتَرك، ونسوق الكلام إِلَى آخِره حَتَّى يلْزم صِحَة كَونه تَعَالَى ملموساً، والتزامه مَدْفُوع فِي بديهة العقل.

وَالمختَار عندنَا أَن نقُول: الدَّلَائِل السمعية دَالَّة على حُصُول الرُّؤْيَة، وشبهات المعْتَزلَة فِي امْتنَاع الرُّؤْيَة بَاطِلَة، فَوَجَبَ علينا البَقَاء على تِلْكَ الظَّوَاهِر.

أَما بَيَان الدَّلَائِل السمعية فَمن وُجُوه:

أَحدهَا: قَوْله تَعَالَى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] فَنَقُول: النّظر إِمَّا أَن يكون عبارَة عَن الرُّؤْيَة أَو عَن تقليب الحدقة نَحْو المرئي التماساً لرُؤْيَته، وَالْأَول هُوَ المَقْصُود، وَالثَّانِي يُوجب الِامْتِنَاع عَن إجرائه على ظَاهره؛ لِأَن ذَلِك إِنَّمَا يَصح فِي المرئي الَّذِي يكون لَهُ جِهَة فَوَجَبَ حمله على لَازمه وَهُوَ الرُّؤْيَة؛ لِأَنَّ من لَوَازِم تقليب الحدقة إِلَى سمت جِهَة المرئي حُصُول الرُّؤْيَة، وَإِطْلَاق اسم السَّبَب لإِرَادَة المسَبّب جَائِز، وَقَوْلهم يضمر فِيهِ إِلَى (ثَوَاب) رَبّهَا خطأ؛ لِأَنَّ زِيَادَة الإِضمَار من غير حَاجَة لَا يجوز.

(الشرح) اعلم أَنَّ جميع الفرق أَحالوا رؤية الله سبحانه إِلّا أَصحابنا فإِنَّهم جوّزوا رؤيته واعترفوا بأَنّ المؤمنين يرون الله تعالىٰ يوم القيامة[1].

(١) راجع: المحصّل ص٣١٦، الإشارة ص٩٢، الأربعين ص١٨٩، نهاية العقول٣/ ٧، التمهيد ص٢٦٥، التبصرة ٢/ ٥٨٨، شرح العقائد النسفيّة ص١٣٦، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٣٠، غاية المرام ص١٥٩، =

أَمَّا الفلاسفة فلأَنَّ عندهم الإِبصار عبارة عن انطباع صورة المرئي في الحدقة، أَو عن خروج الشعاع عن العين نحو المرئي، أَو هو عبارة عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة، أَو لخروج الشعاع، على اختلاف آرائهم، ولما كان كلّ ذلك في حق الله محالاً لا جرم أَحالوا رؤيته.

وأَمّا المعتزلة فلأنّهم ذهبوا إلى أَنَّ الإِبصار لا يُتصور إِلّا بعد حضور شرائط ثمانية على ما سيأتي تفصيلها، ثم إنّهم رأَوا أَنَّ أكثر هذه الشروط لا يُتصوّر تحققها /١١٩/ في حق الله تعالى لا جرم أَحالوا رؤيته.

وأَمّا الكرامية والمجسمة فإنّهم إِنَّما سلّموا جواز رؤيته لاعتقادهم كونه جسماً أَو كونه في مكان، وهم يجمعون على أَنَّه لو لم يكن جسماً ولم يكن في مكان فإِنَّه يمتنع وجوده فضلاً عن رؤيته.

إِذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ الإدراكات على ثلاثة أَقسام:

الأَول: وهو أَضعفها، معرفة الشيء لا بحسب حقيقته وماهيته بل بالاستدلال بآثاره وأَفعاله وعلاماته على وجوده، كالاستدلال بوجود البناء على وجود البنّاء. وقد اتفق جمهور العقلاء على أَنَّ معرفة الله تعالى حاصلة بهذا المعنى.

الثَّاني: وهو أَوسطها، أَن يُعرف الشيء بحسب حقيقته المخصوصة كعلمنا بماهية السواد من حيث إِنَّه سواد، وقد اختلف العلماء في أَنَّ معرفة الله تعالى حاصلة بهذا النّوع من الإدراك أَم لا؟ وسيأتي تفصيل ذلك.

الثَّالث: وهو أَكملها، أَن يبصر الشيء بالعين، فإِنَّ البديهة حاكمة بأَنّ هذا النّوع من الإِدراك أَقوى في الكشف والوضوح من القسمين الأَوّلين.

إِذا عرفت هذا فنقول هل يمكن معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بمعنى أَنَّه يحصل للبشر نوع إدراك نسبتُه إلى ذات الله كنسبة الإِبصار إلى المبصَرات في قوّة الظهور وغاية

= شرح الطوالع ص١٨٥، شرح المواقف ٨/ ١١٥، شرح المقاصد ص١١١.

الكشف والجلاء أم لا.

فهذا هو المعني من قولنا: هل تصحّ رؤية الله أم لا، وعند ذلك يظهر جهل من يدّعي البديهة في امتناع رؤيته؛ إذ البديهي متفق عليه وهذا غير متفق عليه. وأيضاً فإنّا إذا عرضنا على عقولنا امتناع رؤيته بما ذكرنا من المعنى، وعرضنا عليه أيضاً أنَّ الواحد نصف الاثنين؛ لم نجد الأوّل في قوّة الثّاني، وذلك يدلّ على أنّه لا يمكن دعوى البديهة[1] في امتناع رؤيته بما ذكرنا من التفسير.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الشيخ الأشعري قد تمسّك بطريقة في صِحَّة رؤية الله، وقد ذكرها المصنِّف في الكتاب ثم زيّفها، ونحن نذكرها ونذكر ما يرد عليها من الأسئلة ثم نشتغل بجواب ما يمكن الجواب عنها بحسب الطاقة بعون الله تعالى فنقول:

لا شك ولا خفاء بأنّا نرى الطويل والعريض، فالطول لا يخلو إمّا أن يكون المرجع به إلى عرض قائم بالجسم وإمّا أن يكون المرجع به إلى الأجزاء المتألّفة في سمت مخصوص.

والأوّل باطل؛ فإنَّ الطول لو كان عرضاً قائماً بالجسم -والجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزء- فلا يخلو إمّا أن يكون الطول قائماً بكلِّ واحد من تلك الأجزاء أو بمجموعها، والأول باطل؛ لأنَّ كلّ واحد من تلك الأجزاء إذا كان طويلاً كان مقدار كلّ واحد منها في جانب الطول أعظم من مقداره لا من جانب الطول، فيكون الجوهر الفرد قابلاً للقسمة من جانب الطول، هذا خلف.

والثاني باطل أيضاً؛ لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحالّ الكثيرة.

وإذا ثبت أنَّ الطول لا يمكن أن يكون عرضاً ثبت أنَّ / ١٢٠/ المرجع به إلى الأجزاء المتألّفة في سمت مخصوص، فإدراك الطويل يكون إدراكاً لتلك الأجزاء المتحيّزة فيكون الجوهر مرئياً، ولا نزاع أيضاً في أنَّ الألوان مرئية فقد اشتركت الجواهر والألوان في صِحَّة كون كلّ واحد منهما مرئياً، فثبت بما ذكرنا أنَّ صِحَّة الرؤية

---

(١) ولو قرأها قارئ من المخطوط (البداهة) لم يكن بعيداً، سواء في هذا الموضع أو الذي قبله.

حكم مشترك بينهما، فلا بد لها من علّة، فإِنَّ المعدومات لا يصح أن تكون مرئية وهذه الحوادث يصحّ أَن تكون مرئية، فلولا أَمرٌ لأَجله صحّ في هذه الموجودات أن تكون مرئية وإِلا لم يكن حصول هذه الصحَّة لها أَولىٰ من حصولها للمعدومات، فثبت وجوب تعليل هذه الصحَّة.

ولا يمكن تعليلها بأَمر غير مشترك بين الجواهر والأَلوان؛ وإِلّا لزم تعليل الأَحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهو محال؛ لأَنَّ احتياج الحكم إلىٰ العِلَّة المخصوصة إِمَّا أَن يكون لذاته أَو لشيء من لوازم ذاته أَو لأَمر غير لازم؛ والأَول والثاني يقتضيان انتساب كلّ ما يماثل ذلك الحكم إلىٰ تلك العِلَّة لوجوب تساوي المتماثلات في كلّ الأَحكام الواجبة. والثالث محال لأَنَّه إِذا كان انتساب ذلك الحكم إلىٰ تلك العِلَّة لعارض غير لازم كان ذلك الحكم في ذاته غنياً عن تلك العِلَّة، والغني عن الشيء لذاته يستحيل أَن يحتاج إِليه.

فعُلم أَنَّه لا بد من تعليل هذه الصحَّة بأَمرٍ مشترك، ولا مشترك بين الجواهر والأَعراض إِلّا الحدوث والوجود[1]، والحدوث لا يصلح للعلّيّة؛ لأَنَّه عبارة /١٢١/ عن الوجود الحاصل بعد العدم، والعدم لا يمكن أَن يكون جزءاً من العِلَّة. وإِذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إِلّا الوجود، فثبت أَنَّ علّة صِحَّة رؤية الجواهر والأَعراض هو الوجود، وأَنَّه مشترك بين الموجودات، وقد تحقق في حق الباري تعالىٰ علّة صِحَّة الرؤية فوجب أَن تصحّ رؤيته عملاً بالعلّة.

فإِن قيل: لا نسلّم بأَنَّا نرىٰ الجواهر، بل المرئي هو الأَعراض. قوله: إِنَّا نرىٰ الطويل، والطول ليس بعرض، فيلزم أَن يكون المرئي هو الجواهر المتآلفة. قلنا: هذا مبني علىٰ ثبوت الجوهر الفرد وهو محال الوجود عندنا.

ولئن سلّمنا ثبوت الجزء لكن الطول ليس بعبارة عن ذرّات تلك الأَجزاء بل عن تألّفها في سمت مخصوص، فإِذا رأَينا الطويل فقد رأَينا ما في تلك الأَجزاء من

(١) ف، ص: أو الوجود.

التأليفات الواقعة في سمت مخصوص فلا يلزم أن تكون الجواهر مرئية.

سلّمنا أَنَّ الجواهر والأَلوان مرئية، لكن صِحَّة الرؤية حكم عدمي فيستحيل افتقارها إلىٰ علّة. سلّمنا كونها ثبوتية لكن لماذا يجب تعليلها بعلّة؟

قوله: هذه الصحّة اختصّ بها بعض المعلومات دون البعض، ولولا أمر لأَجله حصلت هذه الصحة وإلا لم يكن اختصاص البعض بها أولىٰ من البعض.

قلنا: لا نسلّم أَنَّ اختصاص البعض بهذا الحكم لا بد وأن يكون لعلّة؛ وذلك فإِنَّه كما أَنَّ بعض المعلومات مختصّ بهذه الصحّة فهو أَيضاً مختصّ بعلّة هذه الصحّة فلو لزم من اختصاصه بهذه الصحّة افتقاره / ١٢١/ إلىٰ علّة لزم من اختصاصه بعلّة هذه الصحة افتقاره إلىٰ علّة أخرىٰ ويلزم التسلسل، فثبت بما ذكرنا أَنَّ من الأَحكام ما لا يعلل[١] وهذا متفق عليه بينَ المتكلمين؛ فإِنَّ صِحَّة كون الشيء معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه أَحكام غير معللة، كيف وهذه الأَحكام ثابتة في العدم والعدم لا يمكن تعليله علىٰ ما قررتموه؟

سلّمنا أَنَّ تلك الصحة من الأَحكام المعلّلة لكن لِمَ قلتم بأَنَّها مشتركة بين الجواهر والأَعراض؛ وذلك فإِنَّ صِحَّة كون السواد مرئياً مخالفة لصحة كون البياض مرئياً، ويدلّ عليه أَنَّه يمتنع قيام كلّ واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرىٰ، بدليل أَنَّ الجوهر يمتنع أَن يُرىٰ سواداً والسواد يمتنع أَن يُرىٰ جوهراً، ولو تساوت الصحَّتان لقامت إِحداهما مقام الأخرىٰ.

سلّمنا تماثل الصحّتين، لكن لِمَ لا يجوز تعليل الأَحكام المتماثلة بالعلل المختلفة؟ وبيانه من وجهين:

أَحدهما: هو أَنّكم لمّا علّلتم صِحَّة كون الشيء مرئياً بالوجود فبماذا تعلّلون صِحَّة كون الشيء موجوداً؛ فإِنَّ من المعلومات ما لا يصحّ الوجود عليها كالمحالات ومنها

---

(١) ف: ما يعلل.

ما يصحّ ذلك عليها، وعند ذلك لا بد وأن يقولوا: إنَّ هذه الصحة ليست حكماً ثبوتياً وإن كانت ثبوتية فهي غير معلّلة، وإن كانت معلّلة فعلّته خصوصيّة تلك الحقيقة، وكيف ما كان فلا بد وأن يبطل ركن واحد من أركان دليلكم.

الثَّاني: وهو أَنَّ المختلفات مشتركة في كون كلّ واحد منها مخالفاً للآخر، وتلك المخالفة إنما جاءت للحقيقة المخصوصة التي لكلّ واحد منها.

وأمّا ما ذكرتموه من أَنَّ الحاجة للحكم إلى العِلَّة إمَّا أن تكون لذاته أو للازمه أو لأمر غير لازم عنه، فجوابه أَنَّ حكم الاحتياج للازم[1] وهو الإمكان المحوج إلى مرجّح؛ فأمّا خصوصية ذلك المرجّح فلا تقتضي ذلك الحكم، فالحاصل أَنَّ تعيين[2] العِلَّة من جانب العِلَّة لا من جانب المعلول.

سلّمنا أَنَّه لا بد من تعليل هذه الصحَّة بأمر مشترك، فلمَ قلتم بأَنَّ الوجود مشترك، وبيانه ما سبق من أَنَّ وجود كلّ شيء عين حقيقته.

سلّمنا أَنَّ الوجود مشترك، فلمَ قلتم: إنَّه لا مشترك سوى الحدوث والوجود؟ غايته أَنَّا لا نعلم شيئاً آخر غيرهما، لكن لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم ذلك الشيء.

ثم نقول: الإمكان وصف مشترك بين الجواهر والأعراض، فلمَ لا يجوز أن تكون العِلَّة هي الإمكان.

سلّمنا أَنَّه لا مشترك سوى الحدوث أو[3] الوجود، فلمَ لا يجوز أن يكون المصحّح هو الحدوث. قوله: الحدوث عبارة عن وجودٍ حاصلٍ وعدمٍ سابقٍ.

قلنا: لا نسلّم، بل هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وهذه المسبوقية مغايرة للوجود الحاصل والعدم السابق فهي كيفية زائدة، فلمَ لا يجوز كونها علّة.

---

(١) ل: اللازم.

(٢) ل: تغير.

(٣) ل: و.

سلّمنا أَنَّ الحدوث عبارة عمّا ذكرتم، لكن لمَ لا يجوز أن يكون العدم السابق علّة؛ ألا ترىٰ أَنَّ عدم الضد عن المحل علّة لصحّة حصول / ١٢٢/ الضد الآخر فيه، فإذا عقل ذلك فليعقل هنا مثله.

سلّمنا أَنَّ العدم لا يصلح للعلّية[1]، لكن لمَ لا يجوز أن تكون العِلّة هي الوجود بشرط تقدّم العدم عليه، ولذلك[2] فإِنَّ الفعل إِنَّما يفتقر إلىٰ الفاعل بشرط كونه مسبوقاً بالعدم.

سلّمنا عدم صلاحية الحدوث للعلّية، فلمَ قلتم بأَنَّ الوجود صالح للعلّية؛ بيانه هو أَنَّ الوجود إِمَّا أَن يكون علّة لصحّة رؤية نفسه فقط أَو يكون علّة لصحّة رؤية الماهيّة، والأَول باطل وإِلّا لكان المرئي بحسّ البصر هو الأَمر المشترك؛ فوجب أَن لا يكون اختلاف المختلفات محسوساً، والثاني باطل أَيضاً لأَنّه يقتضي أَن لا يكون علّة صِحّة رؤية المرئيات هو الوجود فقط، بل علّتها مجموع الوجود مع الماهيّة، فلا تكون علّة هذه الصحة مشتركة.

سلّمنا أَنَّ علّة صِحّة رؤية الجواهر والأَلوان وجودها، وأَنَّ وجودها مساوٍ لوجود الله تعالىٰ، فلمَ قلتم بأَنَّ وجود الله تعالىٰ يجب أَن يكون علّةً لصحّة الرؤية.

قوله: من حُكم المِثلين الاستواء في جملة الأَحكام.

قلنا: هذا منقوض بالجوهر حال حدوثه فإِنّه مثل الجوهر حال بقائه، مع أَنَّ الجوهر حال حدوثه يجب أَن يكون متعلق القادر وحال بقائه ليس كذلك، وكذلك العرض في الزمان الثّاني لا يصحّ وجوده وفي الزمان الأَوّل يصحّ وجوده.

سلّمنا أَنَّ وجود الباري تعالىٰ علّة لصحّة رؤيته، لكن لمَ قلتم بأَنّه يلزم حصول هذه الصحّة علىٰ الإِطلاق، بيانه هو أَنَّ المصحِّح للشيء قد يكون حاصلاً مع أَنَّ

---

(١) ل: للعلة.

(٢) ل: وكذلك.

الصحّة غير حاصلة، كما أَنَّ الحيِيَّة حاصلة في حق الله تعالىٰ مع أَنَّها مصحّحة لأَحكام يمتنع ثبوتها في حقه مثل الشهوة والنفرة؛ لأَنَّ ذاته المخصوصة غير قابلة لهذه الأَحكام، فلِمَ لا يجوز أَن يكون هنا كذلك.

سلّمناه لكن لِمَ لا يجوز أَن تكون ذاته موصوفة ببعض الصفات المانعة من حصول هذه الصحّة.

سلّمنا أَنَّ وجود الأَشياء يقتضي كونها مرئية، لكن هنا ما يأباه، وهو أَنَّه لو كان كذلك لكانت العلوم والقُدر[1] والإِرادات مرئية ضرورة وجودها.

سلّمنا صحَّة ما ذكرتموه من الحجة، لكنها تقتضي كون الباري تعالىٰ مخلوقاً لأَنَّه يُقال: الجوهر والعرض مخلوقان قطعاً، فصحّة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد له من علّة مشتركة، والمشترك إِمَّا الحدوث أَو الوجود، والحدوث غير صالح للعلّية لما ذكرتموه، فوجب من ذلك صِحَّة كون الباري تعالىٰ مخلوقاً تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأَيضاً فهذه الحجة تقتضي أَيضاً كون الباري تعالىٰ ملموساً لأَنَّا من حيث اللمس نميّز بين الطويل وغيره، وأَيضاً فإِنَّا ندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة، فإِذن إِدراك اللمس متعلّق بالأَجسام والأعراض. ثم نذكر ما ذكرتموه بتمامه في اللمس فيلزمكم تعلُّق اللمس بالله تعالىٰ وهو باطل بالضرورة[2].

الجواب: أَمَّا منع كون الجوهر مرئياً فنقول: قد دلّلنا علىٰ أَنَّ الجوهر مرئي. قوله: دليلكم مبني علىٰ إِثبات الجوهر الفرد. قلنا: الأَمر كذلك لكنّا قد دلّلنا علىٰ ثبوته.

قوله: المرئي هو التأليفات[3] القائمة بالأَجزاء.

---

(١) ف: والقدرة ؛ وفي الأصول: (لكان العلوم) ؛ والمثبت من المحقق.

(٢) ص : + والله تعالىٰ أعلم.

(٣) ص: المؤلفات.

قلنا: العِظَم محسوس /١٢٣/ وهو تلك الأَجزاء عند تألفها لا نفس التأليف، فلا بد وأن تكون الأَجزاء مرئية.

قوله: الصحَّة عدمية.

قلنا: هب أَنَّها كذلك لكنّها اختصَّ بها بعض الأَشياء دون البعض فجاز أَن تُطلب له علّة.

ولقائل أَن يقول: الأمور العدميّة إِنَّما يمكن إِسنادها إِلىٰ أمور عدمية، وحينئذٍ يبطل حصركم للأمور التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة.

قوله: لِمَ قلتم بأَنَّها من الأَحكام المعللة.

قلنا: لأَنَّه لما اختصّ بها بعض المعلومات فلولا أَمر لأَجله اختصّ به ذلك البعض وإِلّا لم يكن ثبوتها له أَولىٰ من ثبوتها لغيره.

قوله: كما اختصّ البعض بذلك الحكم فكذلك اختصّ بعلّة ذلك الحكم، فوجب أَن يكون اختصاصه بعلَّته لأَجل علّة أخرىٰ ويلزم التسلسل.

قلنا: لكنه ينتهي إِلىٰ ما يثبت له لذاته وحينئذٍ ينقطع التسلسل.

قوله: صِحَّة المعلومية والمذكورية غير معلّلة.

قلنا: هذا غير لازم؛ لأَنَّا إِنَّما حكمنا باحتياج الحكم إِلىٰ العِلَّة في هذه الطريقة إِذا اختصّ بذلك بعض المعلومات دون البعض، وصحّة الرؤية كذلك فإِنَّها ثابتة للموجودات وغير ثابتة للمعلومات، وأَمّا صِحَّة المعلومية والمذكورية فهي حاصلة لجميع الأمور معدوماً كان أَو موجوداً فلا يكون لازماً علىٰ ما ذكرناه.

قوله: صِحَّة كون السواد مرئياً تخالف صِحَّة كون البياض مرئياً.

قلنا: هذا باطل؛ لأَنَّ الصحّة من حيث إِنّها صِحَّة لا اختلاف فيها، وإِنَّما الاختلاف في إِضافة الصحّة تارة إِلىٰ السواد وأخرىٰ إِلىٰ البياض، وهذه أمور خارجة

عن ذات الصحّة، والشيء لا يختلف بالأمور الخارجة عنه.

قوله: لمَ لا يجوز تعليل الأَحكام المتساوية بالعلل المختلفة. قلنا: لما ذكرناه.

قوله: المختلفات مشتركة في كون كلّ واحد منها مخالف للآخر.

قلنا: لكن المخالفة ليست بصفة ثبوتية بل هي ذهنية اعتبارية.

قوله: لمَ قلتم بأَنَّ الوجود مشترك. قلنا: لما بيّنّاه في باب الوجود.

قوله: لمَ قلتم بأَنَّه لا مشترك سوىٰ الحدوث والوجود.

قلنا: الإِنصاف أَنَّه لا يمكن إِقامة الدَّليل عليه.

قوله: لمَ لا يجوز أَن يكون الإِمكان علّة.

قلنا: لأَنَّه عدمي، ولأَنَّه قائم في المعدومات مع أَنَّه لا يصح رؤيتها.

قوله: الحدوث عبارة عن المسبوقية وهي زائدة.

قلنا: لو كانت ثابتة زائدة فهي إِن كانت مسبوقة بالعدم كانت مسبوقيتها بالعدم زائدة علىٰ ذاتها ولزم التسلسل، وإِن لم تكن مسبوقة بالعدم كان وصف الحادث قديماً.

قوله: الوجود إِمَّا أَن يكون علّة لصحّة رؤية نفسه أَو لصحّة رؤية الماهيّة.

قلنا: من الأَصحاب من التزم أَنَّ المرئيّ هو الوجود فقط.

قوله: سلّمنا أَنَّ علّة صِحَّة الرؤية في الجواهر والأَلوان وجودها، وأَنَّ وجودها مساوٍ لوجود الله تعالىٰ، فلمَ قلتم بأَنَّ وجود الله تعالىٰ يجب أَن يكون علّة لهذه الصحّة.

قلنا: لوجوب تساوي المتماثلات في علّة الأَحكام.

وأَمّا النقض بالجوهر حال حدوثه فالجواب عنه قد مرّ، وأَمّا النقض بالعرَض فلا نسلّم أَنَّ وجود العرَض غير ممكن في الزمان / ١٢٤/ الثَّاني.

قوله: سلّمنا أنَّ وجود الله تعالىٰ قابل لهذه الصحَّة، ولكن لمَ قلتم بأنَّ ذاته تعالىٰ قابلة لهذه؛ فإنَّ الحكم قد[1] يستحيل مع بقاء المصحِّح كما في الشهوة والنفرة في حقه تعالىٰ.

قلنا: المصحِّح إذا وجد تارة مع الصحَّة وأخرىٰ منفكاً عنها لم يكن ذات ذلك المصحّح كافياً في اقتضاء تلك الصحّة فلا يكون مقتضياً للصحة إلّا لأمر منفصل، وذلك الأَمر هو خصوصية القوابل، فحينئذٍ تصير علّيّته لتلك الصحّة معلولة للقوابل المختلفة في ماهياتها فيعود تعليل الأَحكام المتساوية بالعلل المختلفة. وهذا هو الجواب عن قولهم: لمَ لا يجوز أن تكون له صفة مانعة من حصول هذه الصحّة.

قوله: لو كان الوجود علّة لصحّة الرؤية يلزم صِحَّة رؤية العلوم والقُدر والإرادات.

قلنا: نعم، ولكن لم قلتم بأنّ رؤيتها محال.

قوله: بأَنَّ ما ذكرتموه من الحجة يقتضي كون ذات الله تعالىٰ مخلوقاً.

قلنا: الجواب عنه مشكل جداً.

قوله: ما ذكرتموه يقتضي صِحَّة تعلّق إدراك اللمس بالله تعالىٰ.

قلنا: إنَّ أَصحابنا التزموا ذلك، والله تعالىٰ أَعلم.

واعلم أَنّه يمكن تحرير هذا الدَّليل علىٰ وجه تسقط عنه أَكثر الأَسئلة المذكورة، وهو أَن يقال:

قد بيّنا أَنَّ الوجود مشترك فيكون زائداً علىٰ الماهيات، ولا يخفىٰ أَنَّ الممكنات يصحّ خلوّها عن الوجود؛ وإِلّا لكانت واجبة، وإِذا صحّ خلوّها عنه فنحن نعلم بالضرورة أَنّه يستحيل رؤيتها عند خلوّها عن الوجود، فإذن لا بد في الوجود من هذه الصحّة.

ثم نقول: إِمَّا أَن يكون الوجود كافياً في هذه الصحَّة أَو لا بد معه من شيء آخر، والثاني باطل لأَنَّهما إِذا اجتمعا علىٰ الأَثر الواحد فإِمَّا أَن يكون كلّ واحد منهما مستقلاً

(١) ل: - قد.

لاقتضائه؛ فحينئذٍ يستغنى بكل واحد منهما عن كلّ واحد منهما وذلك محال.

وإمّا أن يكون أحدهما مستقلاً باقتضائه دون الآخر؛ فحينئذٍ يكون ذلك الآخر حشواً، ولا يمكن أن يكون الحشو هو الوجود لما ثبت أنّه لا بد في هذه الصحَّة منه، فإذن الحشو ما عداه وهو المطلوب.

وإمّا أن لا يكون كلّ واحد منهما مستقلاً بالاقتضاء عند الانفراد، فعند الاجتماع لا يخلو إمَّا أن يكون حال كلّ واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد أو لا يبقى كذلك؛ فإن كان الأوَّل وجب أن لا يكونا مؤثرين في تلك الصحَّة حالة الاجتماع كما لم يؤثّرا فيه حالة الانفراد، وإن كان الثَّاني فهناك قد زاد شيء وانتقص شيء، فالمقتضي لتلك الزيادة أو النقصان إمَّا أن يكون كلّ واحد منهما أو واحد منهما أو أحدهما أو مجموعهما ويعود التقسيم المذكور، فإن كان ذلك لزيادة أمر آخر أو انتقاصه لزم أن يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان لزيادةٍ أو نقصانٍ آخر، ولزم التسلسل وهو محال. فثبت أنَّ علّة صِحَّة رؤية الموجودات هي الوجود، وهو مشترك بين الباري وبين الممكنات؛ فيلزم صِحَّة رؤيته.

واعلم أنَّ المصنِّف لما زيَّف الطريقة المشهورة عوّل في إثبات صِحَّة رؤية الله تعالى على الدلائل السمعيَّة وهي من وجوه: بعضها يدلّ على أنَّ المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة، / ١٢٥/ وهي الخمسة المذكورة في الكتاب أولاً، وبعضها يدلّ على إمكان هذه الرؤية، وهي الأوجه الباقية.

واعلم أنَّ كلّ ما دلّ على الوقوع دلّ على الجواز ولا ينعكس، والنزاع مع الخصوم في إثبات كلّ واحد من المقامين، فبإثبات واحد منهما يصير الخصم محجوجاً.

أمَّا الوجه الأوَّل: فهو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

واعلم أنَّ النَّظَر المقرون بحرف (إلى) هو الرؤية عند أصحابنا، وعند المعتزلة ليس للرؤية بل لمقدمة الرؤية؛ وهي تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته بالبصر،

كما أَنَّ نظر القلب مقدمة للمعرفة، والإِصغاء مقدمة للسماع.

إِذا عرفت هذا فنقول: المراد من النَّظَر المذكور في الآية إِمَّا أَن يكون هو الرؤية على ما هو مذهبنا، أَو تقليب الحدقة نحو المرئي على ما صار إِليه المعتزلة، وعلى التقديرين يلزم منه صِحَّة رؤية الله تعالى.

أَمَّا إِن كان المراد من النَّظَر المذكور الرؤية فالمقصود ظاهر، وأَمّا إِن كان المراد منه تقليب الحدقة نحو المرئي فنقول: هذا المعنى غير متصور في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية؛ لأَنَّ الرؤية من لوازم تقليب الحدقة إِلى جهة المرئي، فوجب حمله عليه بطريق إِطلاق اسم السبب وإِرادة المسبَّب فإِنَّ ذلك جائز.

قالت المعتزلة: لا نسلّم أَنَّه حصل في الآية لفظة النَّظَر مقرونة بحرف (إِلى)، ولا نسلّم أَنَّ (إِلى) من حروف الجر بل هو اسم، والمراد من قوله: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ ، أَي: منتظرة، يقال: أَنظرُ إِلى فلان لحاجتي[1]، أَي أَنتظر نجاحها من جهته. وقال تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرۡجِعُ ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥].

سلّمنا أَنَّه حصل في الآية لفظة النَّظَر مقرونة بحرف (إِلى)، لكن لِمَ قلتم بأَنَّه إِذا تعذَّر حمله على ظاهره وجب حمله على الرؤية، بل هنا وجهان آخران من المجاز:

الأَوَّل: إِضمار المضاف، والتقدير: إِلى ثواب ربّها ناظرة.

والثاني: أَنَّ تقليب الحدقة كما يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه توقُّع النفع. فلمَ كان حمل اللفظ على ما ذكرتم من المجاز أَولى من حمله على أَحد هذين المجازين.

والجواب عن الأَوَّل: هو أَنَّ النحويين ذكروا في باب الحروف الجارة أَنَّ منها ما يجيء اسماً ومنها ما لا يجيء اسماً، وأَوردوا صيغة (إِلى) في قسم ما لا يجيء اسماً، وهكذا عَمِلَه[2] الزمخشري مع علوّ شأنه في اللّغة وغلوّه في الاعتزال[1]، وذلك يدلّ

---

(١) ل: لحاجة.

(٢) ص: ذكره.

علىٰ أَنَّ المراد من (إلىٰ) هنا حرف الجر لا الاسم.

قوله: لمَ لا يجوز أَن يكون المراد منه الانتظار.

قلنا: النَّظَر وإن كان قد ورد بمعنىٰ الانتظار لكنّ حمله علىٰ الانتظار غير جائز؛ لأَنَّ الانتظار يلزمه الغم، كما قيل: الانتظار موت أَحمر، والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة. أَو نقول: لذَّة الانتظار مع يقين الوقوع حاصلة في الدنيا، فلا بد وأن يحصل في الآخرة شيء أَزيد منه حتىٰ يحسن ذكره في معرض الترغيب للآخرة.

وأَمّا قوله: المراد من الآية: إلىٰ ثواب ربها ناظرة.

قلنا: هذا مدفوع من وجهين:/ ١٢٦/

أَحدهما: أَنَّ ما ذهبتم إِليه يوجب الإِضمار في الآية وما ذهبنا إِليه يوجب المجاز، والمجاز خيرٌ من الإِضمار؛ لأَنَّ المجاز أَكثر، والكثرة تدلّ علىٰ قلة مخالفة الدَّليل.

الثَّاني: أَنَّ النَّظَر إلىٰ الثواب لا يفيد الفرح، فلا بد من إِضمار زيادة أخرىٰ وهي كون ذلك الثواب واصلاً إِليه، وتكثير الإِضمارات خلاف الأَصل.

قوله: نحمله علىٰ توقُّع النفع. قلنا: هو انتظار، وقد بيَّنَّا أَنَّ حمله عليه[٢] غير جائز.

(المتن) الثَّانِي: قَوْله تَعَالَى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، نقل عَن النَّبِي ﷺ أَنه قَالَ: الزِّيَادَة هِيَ النّظر إِلَى الله.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في إِثبات رؤية الله تعالىٰ، والاستدلال به من وجهين:

أَحدهما[٣]: أَنَّ الأَلف واللام في ﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾ إِمَّا أَن تكون للاستغراق أَو للمعهود[٤]، والأَول باطل وإِلّا لدخلت الزيادة فيه، فلا يمكن عطف الزيادة عليها،

---

(١) راجع كتاب المفصّل في صنعة الإعراب للعلامة الزمخشري رحمه الله تعالىٰ: (ص ٣٧٩).

(٢) ل: علىٰ الانتظار.

(٣) ل: الأول.

(٤) ص: للعهد.

فوجب حمله على المعهود، ولا معهود[1] بين المسلمين إلّا الجنة وما فيها من الثواب، فوجب أن تكون الزيادة شيئاً مغايراً للثواب، وكل من أثبت شيئاً زائداً على الثواب قال: إنَّه هو الرؤية، فوجب أن يكون المراد من هذه الزيادة هو الرؤية.

الثَّاني: أنَّه نُقل عن المصطفى صلوات الرحمن عليه أنَّه قال: «الزيادة هو النَّظَر إلى الله تعالى»[2].

(المتن) وَالثَّالِث: قَوْله تَعَالَى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة: ٤٦]، وَقَوله تَعَالَى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ ﴾ [الكهف: ١٠٥]، وَقَوله: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ ﴾ [الكهف: ١١٠]، وَقَوله: ﴿ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴾ [السجدة: ١٠]، وَقَوله تعالى: ﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ ﴾ [الأحزاب: ٤٤]، واللقاء عبارَة عَن الوُصول، وَهَذَا فِي حق الله تَعَالَى محَال، إِلَّا أَنَّ من رأى شَيْئاً فَكَأَنَ بَصَره لقِيه وَوصل إِلَيْهِ، فَوَجَبَ حمل اللَّفْظ عَلَيْهِ.

(الشرح) اعلم أنَّ اللقاء عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسّه بسطحه، يقال: لقي هو ذاك[3]، إذا ماسّه واتصل به، ولمّا كانت الملاقاة بين الجسمين سبباً لحصول الإدراك، وهنا امتنع حمله على المماسّة، فوجب حمله على الإدراك إطلاقاً للفظ السبب على المسبَّب، غايته أنَّه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصّه، فوجب حمله على الإدراك في البواقي، وبما ذكرناه يعرف وجه التمسّك بسائر الآيات المذكورة في اللقاء.

---

(١) ص: عهد.

(٢) لم أجد الحديث بهذا اللفظ، وفي صحيح مسلم، رقم الحديث: ٢٩٧-٢٩٨: «حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة، قال: حدثني عبد الرحمن بن مهدي، حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن صهيب، عن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل»، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة، بهذا الإسناد وزاد ثم تلا هذه الآية: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦]» .

(٣) ص: ذلك.

قالت المعتزلة: لفظ اللّقاء لا يفيد الرؤية؛ لأنّه تعالىٰ قال[1]: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧]، والمنافق لا يرىٰ ربه.

والجواب هو أن نقول: لـمّا امتنع حمل الآية علىٰ ظاهرها ثمّة لأجل أنَّ المنافق لا يرىٰ ربه لا جرم يحمل قوله: ﴿إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ علىٰ حسابه وحكمه للضرورة، وتلك الضرورة غير موجودة في تلك الصورة فوجب تعليق اللقاء بالله لا بحكم الله.

(المتن) الرَّابع: قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝﴾ [المطففين: ١٥] **وَتَخْصِيص الكفَّار بِهَذَا الحجب يدل على أَنَّ المؤمنِينَ لَا يكونُونَ محجوبين.**

(الشرح) اعلم أنّه تعالىٰ ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار، ولولا أَنَّ المؤمنين يرونه وإلّا لم يكن لهذا التخصيص فائدة.

قال الجبائي: المراد أَنَّهم عن رحمة ربهم محجوبون، أَي: ممنوعون، كما يقال في الفرائض: الأخوة يحجبون الأم عن الثلث، ومن ذلك يقال فيمن يمنع عن الدخول علىٰ الأمير: هو حاجب / ١٢٧/ لأنّه يمنع من رؤيته.

والجواب: لا شك أَنَّ من مُنع رؤية شيء يقال: إِنَّه حُجب عنه. وأيضاً من مُنع عن الدخول يقال: إنه حجب عنه، ولذا يقال: الأم حُجبت عن الثلث بسبب الأخوة، وإذا وجدنا هذه الاستعمالات الثلاثة وجب جعل اللفظ حقيقة في مفهوم مشترك بين هذه المواضع دفعاً للاشتراك في اللفظ وذلك هو المنع، ففي الصورة الأولىٰ حصل المنع من الرؤية، وفي الثانية حصل المنع من الوصول إليه، وفي الثالثة حصل المنع من استحقاق الثلث . فيصير تقدير الآية: كلا إِنَّهم عن ربهم يومئذ لممنوعون، والمنع إِنَّما يتحقق فيما يثبت للعبد بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ وهو إِمَّا العلم أَو الرؤية، ولا يمكن حمله علىٰ العلم لأنّه ثابت بالاتفاق، فوجب حمله علىٰ الرؤية.

---

(١) الأصول الخطية: - قال.

وقد قيل: المراد من الآية أنَّهم لا يرون ربهم بعد العرض والحساب والمؤمنون يرونه، روي أنَّه سئل مالك بن أنس عن هذه الآية قال: لـمّا حجب أعداءه فلم يروه، فلا بد أن يتجلى لأوليائه حتى يروه.

(المتن) الخَامِس: قَوْله تَعَالَى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ۝﴾ [الإنسان: ٢٠]، وَالملك الكَبِير هُوَ الله تَعَالَى، وَذَلِكَ يدل على أنه ﷺ يرى ربه يَوْم القِيَامَة.

(الشرح) اعلم أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ذكر فيما قبل هذه الآية تفصيلَ نعيم الجنة، ثم ذكر في هذه الآية ما يدلّ على أنَّ هناك شيء آخر أعظم من النعيم المذكور، لكن المذكور قبل هذه الآية هو اللّذات الجسمانية الخسيسة[1] التي لا قدر لها بالنسبة إلى النَّظَر إلى وجه الله الكريم -اللهم ارزقنا ذلك- ، فلو حملنا هذه الآية أيضاً على اللذات الجسمانية لزم التكرير ولما بقي للتخصيص بالملك العظيم فائدة، فوجب حمل النعيم العظيم والملك الكبير على أمر مغاير لتلك اللذات المحسوسة المذكورة، وما ذلك إلّا رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى[2].

(المتن) السَّادِس: قَوْله تَعَالَى حِكَايَة عَن مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وَلَو كَانَت الرُّؤْيَة ممتنعة على الله تَعَالَى لَكَانَ مُوسَى جَاهِلاً بِاللَّه تَعَالَى.

(الشرح) هذا من الوجوه الدالة على جواز رؤية الله تعالى في الجملة، وتقريره أنَّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ سأل رؤية الله تعالى على ما دلّت عليه هذه الآية، فلو كانت رؤيته ممتنعة لما سألها؛ لأنَّ الظاهر من حال النبي العلمُ بامتناع الممتنعات وجواز الجائزات، فلمَّا سألها دلّ ذلك على أنَّها غير ممتنعة.

---

(١) ل: الحسية.

(٢) وقد يكون جناب الإمام الرازي قاصداً الاستدلال بالآية بضبطها هكذا {مَلِكاً} على ما في قراءة ابن كثير وغيره، كما أفاده ابن الجزري في النشر ص٢٩.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال الإمام في تفسيره: (الحجة السادسة: التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ۝﴾ [الإنسان: ٢٠] فإنَّ إحدى القراآت في هذه الآية: مَلِكاً بفتح الميم وكسر اللام، وأجمع المسلمون على أنَّ ذلك المَلِك ليس إلا الله تعالى. وعندي التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها).

قالت المعتزلة: لمَ لا يجوز أن يقال: إنَّ موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان عارفاً بحال الرؤية وإن كان عارفاً بالله تعالىٰ؛ فإنَّ العلم بجواز الرؤية وامتناعها يتوقف علىٰ السمع. سلّمنا أنّه كان عالماً بامتناع الرؤية إلّا أنّه إنّما سأل الرؤية عن[1] لسان قومه إذ كانوا يقولون: لن نؤمن لك حتىٰ نرىٰ الله جهرة، فلمّا ورد المنع ظهر أنَّ ذلك لا سبيل إليه.

أو نقول: كان مقصود موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يذكرَ اللهُ من الدلائل السمعية ما يدلّ علىٰ امتناع رؤيته ليتأكّد الدَّليل العقلي بالسمعي.

والجواب عن الأوَّل من وجهين:

أحدهما: أنَّه يلزم منه أن يكون موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أقلّ مرتبة من أراذل المعتزلة حيث إنّهم يعرفون / ١٢٨/ امتناع رؤيته مع أنَّ موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان عارفاً بذلك.

وثانيها: أنَّ المعتزلة يدَّعون الضرورة في أنَّ كلّ ما كان مرئياً فإنَّه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، فإمَّا أن يقال: موسىٰ كان عالماً بذلك أو لم يكن، فإن كان الأوَّل كان تجويزه لكونه مرئياً موجبٌ[2] تجويز كونه حاصلاً في الجهة ،وتجويز ذلك عند المعتزلة كفر، فيلزمهم أن يكون موسىٰ كافراً، وإن كان الثَّاني يلزمهم أن لا يكون موسىٰ عالماً بالعلوم الضرورية فيلزمهم أن لا يكون موسىٰ كامل العقل، وذلك كفر.

وعن الثَّاني: أنَّ هذا السؤال لو كان طلباً للمحال لمنعهم موسىٰ كما منعهم لـمّا قالوا: اجعل لنا آلهة كما لهم آلهة.

وعن الثَّالث: لو كان المراد ما ذكروه لقال: يا إلهي أُريد أن تقوي امتناع رؤيتك بوجوه زائدة علىٰ ما تقرر[3] في العقل، وأيضاً فلأنَّ العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقةً يستحيل أن يتغير، فيستحيل تطرق التفاوت إلىٰ العلوم في القوّة والضعف

(١) كذا في الأصول الخطية.

(٢) ل: فوجب.

(٣) ف، ص: ظهر.

فيمتنع أن يقال: مطلوب موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ من هذا السؤال مزيد قوّة في العلم.

(المتن) السَّابع: قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] علَّق الرُّؤْيَة على اسْتِقْرَار الجبَل، وَهَذَا الشَّرْط مُمكن، وَالمعَلّق بالممكن مُمكن.

(الشرح) التمسّك بهذه الآية أن يقال: علّق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ رؤيته علىٰ استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن، والمعلَّق علىٰ الممكن ممكن، فرؤية الله لا بد وأن تكون ممكنة.

فإن قيل: إنَّه تعالىٰ علَّق الرؤية علىٰ استقراره حال كونه متحركاً؛ لأنَّ في ذلك الوقت إن كان الجبل ساكناً لزم حصول الرؤية بمقتضىٰ الاشتراط، وإن كان متحركاً ثبت أنَّ الشرط هو الاستقرار حال كونه متحركاً، لكن هذا الشرط ممتنع الوقوع.

قلنا: اعتبار الجبل من حيث إنَّه جبل مغايرٌ لاعتبار كونه متحركاً أو ساكناً، ولا يخفىٰ أنَّ الجبل من حيث إنه جبل قابل للاستقرار باعتبار ذاته مع قطع النَّظَر عن امتناع خلوّه عن السّكون والحركة، كما أنَّ ماهية الممكن قابلة للوجود والعدم من حيث هي هي مع قطع النَّظَر عن القيدين، وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه.

(المتن) الثَّامِن: قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والتجلّي هُوَ الرُّؤْيَة؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الله تَعَالَىٰ خلق فِي الجبَل حَيَاةً وعقلاً وفهماً، وَخلق فِيهِ رُؤْيَة رأى الله تعالى بهَا.

(الشرح) اعلم أنَّ المراد من التجلي هو الرؤية؛ إذ المقصود من الآية تقرير أنَّ الإنسان لا يطيق رؤية الله تعالىٰ، بدليل أنَّ الجبل مع عظم حجمه لم يطق ذلك، فلو لم يكن المراد من التجلي الرؤية لما حصل هذا المقصود.

إذا عرفت هذا فنقول: دلّت الآية علىٰ أنَّ الجبل لما رأىٰ الله تعالىٰ اندكت أجزاؤه وتفرّقت بالكلية، وذلك يدلّ علىٰ جواز رؤيته، والجبل وإن كان جماداً لكنه لا يمتنع في قدرة الله تعالىٰ أنَّه خلق فيه أولاً حياة وعقلاً ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله، يدلّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى﴾ [سبأ: ١٠] مع أنَّ هذا / ١٢٩/ الخطاب يستدعي

حصول العقل والحياة.

(المتن) التَّاسِع: قَوْله ﷺ: «إِنَّكُم سَتَرَوْنَ ربكُم كَمَا ترَوْنَ القَمَر لَيْلَة البَدْر» وَالمقْصُود من هَذَا التَّشْبِيه تَشْبِيه الرُّؤْيَة بِالرُّؤْيَةِ لَا تَشْبِيه المرئي بالمرئي.

(الشرح) اعلم أَنَّ الحديث صريح في الباب، ومع دلالته على إِمكان الرؤية فيه دلالة على حصول الرؤية في الدار الآخرة، والمقصود من هذا التشبيه ليس تشبيه ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بالقمر، فإِنَّ الله تعالى مقدس عن أَن يُشْبِه شيئاً أَو يشبهه شيء، إِذ ليس كمثله شيء، بل المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الظهور والجلاء.

(المتن) العَاشِر: أَنَّ الصَّحَابَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم اخْتلفُوا فِي أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ هل رأى ربه أم لَا، وَاخْتِلَافهمْ فِي الوُقُوع يدلّ ظَاهراً على اتِّفَاقهم على الصِّحَّة.

(الشرح) غني عن الشرح.

(المتن) أَمَا المعْتَزلَة فقد ذكرُوا وُجُوهًا:

الأول: قَوْله تَعَالَى: {لَا تُدْرِكهُ الأَبْصَار}، والرؤية إِدْرَاك، فنفي الإِدْرَاك يُوجب نفي الرُّؤْيَة. الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّ الله تَعَالَى تمدَّح بِنَفْي الإِدْرَاك، وكل مَا عَدمه مدح كَانَ وجوده نقصاً، وَالنَّقْص على الله تَعَالَى محَال.

(الشرح) لـمَّا فرغ من تقرير حججنا شرع في ذكر شبهة الخصم ليجيب عنها.

أَمَّا الشبهة الأولى: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

اعلم أَنَّ المعتزلة يتمسّكون بهذه الآية تارة في بيان أَنَّ الله تعالى لا يراه أَحد، وتارة في بيان أَنَّه يمتنع أَن يراه أَحد، وفي الكتاب إِشارة إِليهما جميعاً.

أَمَّا الأَوَّل فتقريره أن نقول: الإِدراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل أَنَّ قائلاً لو قال: أدركته ببصري وما رأيته، أَو قال: رأيته وما أَدركته ببصري، فإنّه يكون كلامه متناقضاً.

إذا عرفت هذا فنقول: الدَّليل علىٰ صِحَّة هذا العموم هو أنّه يصح استثناء جميع الأَشخاص وجميع الأَحوال عنه فيقال: لا تدركه الأَبصار إلّا بصر فلان وإلّا في الحالة الفلانية، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، فيلزم من ذلك أنَّ أَحداً لا يرىٰ الله في شيء من الأَحوال.

وأَمّا الثَّاني فهو أَنّه تعالىٰ تمدح بأَنّه لا تدركه الأَبصار، وكل ما كان عدمه مدحاً كان بالضرورة وجوده نقصاً ، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال فوجب أَن تكون الرؤية ممتنعة علىٰ الله تعالىٰ.

(المتن) التَّالِث: قَوْله تَعَالَى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، و(لن) تفيد التأبيد، فَوَجَبَ أَن يُقَال: إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يرى الله تَعَالَى أَلبَتَّةَ، وكل من قال: إِنَّ مُوسَى لَا يرى الله تَعَالَى أَلبتة قَالَ: إِنَّ غَيره لَا يرَاهُ أَيْضاً.

(الشرح) هذا هو الشبهة الثانية لهم في امتناع رؤية الله تعالىٰ[1]، وقد تمسَّكوا بهذه الآية من أَربعة أَوجه:

الأَول: قوله تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وكلمة (لن) للتأبيد بدليل قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥]، ولأَنّه يصح استثناء أَي وقت أُريد، وذلك يدلّ علىٰ تناول جميع الأَوقات وذلك يقتضي أَن لا يراه موسىٰ أَبداً لا في الدنيا ولا في الآخرة، فوجب أَن لا يراه غيره وأَن تكون رؤيته ممتنعة لأَنّه لا قائل بالفصل.

الثاني: لو كانت الرؤية جائزة لما خرَّ موسىٰ صعقاً عند سؤالها.

الثالث: أَنّه لما أَفاق قال: ﴿سُبْحَٰنَكَ﴾، وهذه الكلمة للتنزيه، فوجب أَن يكون المراد منه تنزيه الله تعالىٰ عمّا تقدّم ذكره وهو[2] رؤية الله؛ فثبت أَنَّ نفي الرؤية تنزيه لله تعالىٰ فيلزم أَن تكون الرؤية نقصاً في حقه، لكن النقص عليه محال فيكون القول برؤية الله ممتنعاً.

---

(١) ص: امتناع الرؤية.

(٢) ص: (والذي تقدم ذكره) بدلاً من (وهو).

الرابع: أَنَّ موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ تاب من طلب الرؤية، ولولا أَنَّ طلب الرؤية ذنب وإِلّا لما تاب منه، ولولا أَنَّ ذلك الذنب ينافي صِحَّة الإِسلام / ١٣٠/ وإِلّا لما قال: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

(المتن) وَالرَّابِع: قَالُوا: إِنَّه مَتى حصلت هَذِه الشَّرَائِط الثَّمَانِية وَجبت الرُّؤْيَة، أَحدهَا: سَلامَة الحاسّة، الثاني: كَون الشَّيْء بِحَيْثُ لَا تمْتَنع رُؤْيَته، الثالث: عدم القرب القَرِيب، الرابع: عدم البعد البعيد، الخامس: عدم اللطافة، السادس: عدم الصِّغر، السابع: عدم الحجاب، الثامن: حُصُول المقَابلَة.

وَالدَّلِيل على وجوب الرُّؤْيَة عِنْد حُصُول هَذَا الشَّرَائِط الثَّمَانِية أَنَّه لَو لم تجب الرُّؤْيَة عِنْد حُصُولهَا لجَاز أَن يكون بحضرتنا جبال وشموس وأَقمار وَنحن لَا نرَاهَا، وَذَلِكَ جَهَالَة عَظِيمَة، فَثَبت وجوب الرُّؤْيَة عِنْد حُصُول هَذِه الشَّرَائِط الثَّمَانِية.

إِذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: أَمَّا الشَّرَائِط السِّتَّة الأَخِيرَة فَهِيَ لَا تعقل إِلَّا فِي حق الأَجْسَام، وَالله تَعَالَى لَيْسَ بجسم، فَيمْتَنع كَونهَا شَرَائِط فِي رُؤْيَة الله تَعَالَى، فَبَقِيَ أَن يُقَال: الشَّرْط المعْتَبر فِي حُصُول رُؤْيَة الله تَعَالَى لَيْسَ إِلَّا سَلامَة الحاسة، وَكَون الشَّيْء بِحَيْثُ يَصح أَن يُرى وهما حاصلان فِي الحال فَكَانَ يجب أَن نرَاهُ فِي الحال، وَحَيْثُ لم نره فِي الحال علمنَا أَنَّ ذَلِك لِأَنَّهُ تمْتَنع رُؤْيَته لذاته.

(الشرح) هذه هي الشبهة المشهورة بشبهة الموانع، وتقريرها هو أَن يقال: يجب في الإِبصار حضور شرائط عدة، ويلزم من ذلك امتناع رؤية الله تعالىٰ:

أَمَّا الأَوَّل فقد قالوا: لا بد في الإِبصار من حضور شروط[1] ثمانية:

الأَوَّل: سلامة الحاسة. والثاني: كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية. والثالث: أَن لا يكون في غاية القرب. والرابع: أَن لا يكون في غاية البُعد. الخامس: أَن يكون مقابلاً للرائي أَو في حكم المقابل. والسادس: أَن لا يكون في غاية الصغر. والسابع: أَن

(١) ص: شرائط.

لا يكون في غاية اللطافة. والثامن: عدم الحجاب بين المرئي والرائي.

قالوا: لو لم يجب الإبصار عند تحقق هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها، وتجويزه يفضي إلى السفسطة.

إذا ثبت ذلك فنقول: أمَّا الشرائط الستة الأخيرة فلا يمكن اعتبارها إلّا في رؤية الأجسام، والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته، فعلى هذا لو صحّت رؤيته وجب أن لا يعتبر في حصول رؤيته إلّا أمران: سلامة الحاسّة وكونه بحيث يصحّ أن يرى، وهذان الأمران حاصلان الآن فعلم بأنّه لو صحّت رؤيته لوجب أن نراه الآن، ولمَّا لم يكن كذلك وجب أن يقال إنَّما لا نراه الآن لأنّه لا تصح رؤيته.

(المتن) الخَامِس: قَوْلهم إنَّه تعالى ليس بمُقَابل للرائي، وَلَا فِي حكم المقَابل لَهُ، فَوَجَبَ أَن تمْتَنع رُؤْيَته، وَالْعلم بِهِ ضَرُورِيّ.

(الشرح) هذه الشبهة هي المسمّاة بشبهة المقابلة، وتقريرها هو أن يقال:

إنَّ الواحد منَّا لا يرى إلّا ما يكون مقابلاً للرائي أو لآلة الرائي، والله تعالى يستحيل أن يكون كذلك، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا.

واحترزنا بقولنا: أو لآلة الرؤية، عن رؤية الإنسان وجهَه في المرآة، فإنَّه يستحيل أن يكون الوجه مقابلاً لنفسه، إلّا أنَّ الشعاع يخرج من العين إلى المرآة ثم ينعكس منها إلى الوجه فيكون الوجه كالمقابل لآلة الرائي. أمَّا المقدِّمة الأولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة، وأمّا الثانية فهي متفق عليها.

(المتن) وَالجَواب عَن التَّمَسُّك بقوله تَعَالَى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] من وَجْهَيْن:

الأول: أَنّ لفظ الأَبْصَار صِيغَة جمع، وَهِي تفِيد العُمُوم، فسلبه يُفِيد سلب العُمُوم، وَذَلِكَ لَا يُفِيد عُمُوم السَّلب؛ لِأَنَّ نقيض الموجبَة الكُلية هُوَ السالبة الجزْئِيَّة لَا السالبة الكُلية.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقرير شبههم شرع في الجواب عنها:

أَمَّا الشبهة الأولىٰ فجوابها من وجوه:

الأَوَّل: ما ذكره في الكتاب، وتقريره أَن نقول: الأَلف واللام إِذا دخلا علىٰ اسم الجمع يفيد الاستغراق بدليل أَنَّه يصحّ منه استثناء أَيّ واحد أريد، وذلك يفيد العموم، ولأَنَّه لو لم يُحمل علىٰ العموم لكان إِمَّا أَن يُحمل علىٰ بعض معيَّن وهو باطل؛ لأَنَّ اللفظ قاصر عن ذلك التعيين، أَو علىٰ بعض مبهم وهو يوجب التعطيل / ١٣١/ أَو علىٰ الكل إِلّا ما خصّه الدَّليل وهو المطلوب.

إِذا عرفت هذه المقدِّمة فنقول: قوله: تدركه الأَبصار؛ يقتضي أَن يدركه كلّ أَحدٍ لأَنَّ الأَبصار جمع معرَّف بالأَلف واللام فيكون مفيداً للاستغراق، وإِذا كان قوله: تدركه الأَبصار؛ يفيد أَن يدركه كلّ أحد، ونقيض الموجبة الكلية السالبةُ الجزئية فكان قولنا: لا تدركه الأَبصار؛ معناه أَنَّه لا تدركه جميع الأَبصار، ونحن نقول بموجبه فإِنه لا يراه جميع المبصرين، فإِنَّ الكفار[1] لا يرونه بل يراه بعض الأَبصار.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ الإِدْرَاك عبارَة عَن إِبصار الشيء مع إِبصار جوانبه وأَطرافه، وَهَذَا فِي حق الله تَعَالَى محَال، وَنفي الإِبصار الخَاص لَا يُوجب نفي أَصل الإِبصار.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في الجواب عن التمسك بالنصِّ المذكور، وتقريره هو أَن يقال:

سلّمنا أَنَّ الآية تفيد نفي الإِدراك مطلقاً عن كلّ واحد من الأَبصار، لكن إِدراك الأَبصار إدراك مخصوص فلا يلزم من نفيه نفي الإدراك مطلقاً.

وتحقيقه أَن نقول: الإِدراك في اللغة عبارة عن إِبصار الشيء بجميع حدوده وأَطرافه، وهذا النّوع * من الإِدراك في حقه تعالىٰ محال فينتفي هذا النّوع من الإِدراك، لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء نفس الإِدراك.

---

(١) ف: الكافرين.

وإن أردت تمام التحقيق قلت: الإدراك هو الوصول واللحوق، يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١]؛ أي: لـمُلحقون. وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠]؛ أي :لحقه، ويقال: أدركت الثمرة أي انضجت، فثبت أنّ الإدراك هو الوصول إلىٰ الشيء.

فنقول: المرئي إن كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه صار ذلك الإبصار إحاطة به فتسمىٰ هذه الرؤية إدراكاً، وإن لم يكن كذلك لم يسمَّ إدراكاً.

فالحاصل أنَّ الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة ورؤية لا معها، والأوّل هو المسمّىٰ بالإدراك فنفيه يفيد [نفي] أحد نوعي الرؤية، ونفي النّوع لا يوجب نفي الجنس، فلم يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، فهذا غاية تقرير الوجهين المذكورين في الكتاب في الجواب عن النصِّ المذكور.

الثالث في الجواب: سلّمنا أنَّ الآية توجب نفي مسمّىٰ الإدراك عن الأبصار، لكن لمَ قلتم بأنّه لا يدركه المبصرون؟

فإن قالوا: المراد من الأبصار في الآية المبصرون وإلّا خرجت الآية عن أن تكون مفيدة.

فنقول: إذا حملتم الأبصار علىٰ المبصرين وجب أن يكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أنّه يدرك جميع المبصرين، ولا نزاع في أنَّ الله تعالىٰ مبصر فيلزم بحكم هذه الآية أن يبصر نفسه وأنتم لا تقولون به.

الرابع: سلّمنا أنَّ ظاهر الآية يدلّ علىٰ نفي الرؤية عن جميع المبصرين؛ إلّا أنَّ هذه الآية مخصوصة بالدنيا، ويدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] فقيّد النَّظَر إليه بيوم القيامة وأطلق في هذه الآية، والمطلق محمول علىٰ المقيد، وهذا الوجه/ ١٣٢/ هو الذي عوّل عليه المفسرون في الجواب عن الآية.

(المتن) وَالجَواب عَن قَوْلهم: تمدح بِعَدَمِ الإبصار فَكَانَ وجوده نقصاً وَالنَّقْص على الله محَال، أَن نقُول: إِنَّه تَعَالَى تمدح بِكَوْنِهِ قَادِرًا على حجب الأَبْصَار عَن رُؤْيَته فَكَانَ سلب هَذِه القُدْرَة نقصًا.

(الشرح) قد عرفت أَنَّ المعتزلة تارة يتمسّكون بهذه الآية في بيان أَنَّ الله تعالىٰ لا يراه أَحد، وتارة في بيان أَنَّه يمتنع أَن يراه أَحد، فلمَّا ذكر المُصَنِّف*[1] الجواب عن النّوع الأَوَّل من تمسكهم؛ أَراد أَن يجيب عن النّوع الثَّاني من تمسكهم بالآية، ووجهه أَن نقول:

لا نسلم أَنَّه تعالىٰ تمدّح بعدم الإبصار، وإِنَّما تمدّح بقدرته الكاملة علىٰ أَن يحجب الأَبصار عن رؤيته، وإِذا كان ذلك[2] تمدحاً بالقدرة الكاملة علىٰ حجب الأَبصار؛ كان عدم هذه القدرة نقصاً؛ لا أَن يكون إِبصاره نقصاً، ثم لا يلزم من تمدحه بوجود القدرة علىٰ حجب الأَبصار أَن تكون الأَبصار محجوبة عن إِدراكه.

(المتن) ثمَّ نقُول: هَذِه الآيَة تدل على إِثْبَات صِحَة الرُّؤْيَة من وَجْهَيْن: أَحدهمَا أَنَّه تَعَالَى لَو كَانَ بِحَيْثُ تمْتَنع رُؤْيَته لذاته لما حصل التمدح بِنَفْي هَذِه الرُّؤْيَة بِدَلِيل أَنَّ المعدومات لَا تصح رؤيتها وَلَيْسَ لَهَا صفة مدح بِهَذَا السَّبَب، أَمَّا إِذا كَانَ الله تَعَالَى بِحَيْثُ يَصح أَن يرى ثمَّ إِنَّه قَادر على حجب جَمِيع الأَبْصَار عَن رُؤْيَته كَانَ هَذَا صفة مدح.

(الشرح) لـمّا فرغَ من[3] الجواب عن تمسكهم بهذا النص؛ أَراد أَن يبين أَنَّ هذا النص كما أَنَّه يدل علىٰ امتناع رؤية الله تعالىٰ في زعمهم؛ فكذلك يدلُّ علىٰ جواز رؤية الله تعالىٰ، وبيانه من وجوه:

الأَول: ما أَشار إِليه بقوله: إِنَّه تعالىٰ لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته؛ لما حصل التمدح بنفي هذه الرؤية.

وتقريره أَن يقال: لا شك ولا خفاء في أَنَّه تعالىٰ إِنَّما ذكر قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] في معرض التعظيم والتمدح، ولو لم يكن الله تعالىٰ جائز الرؤية لما حصل المدح؛ فإِنَّ الشيء إِذا كان بحيث تمتنع رؤيته لا يلزم من وصفه

---

(١) سقط ما بين النجمتين من (ص).

(٢) الأصول الخطية: كذلك .

(٣) الأصول الخطية: عن.

بعدم الرؤية تمدح؛ فإِنَّ العدم يوصف بأنَّه تمتنع رؤيته مع أنَّه لا مدح له في ذلك، أمَّا إذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وإِدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّه تَعَالَى نفى أَن ترَاهُ جَمِيع الأَبْصَار، وَهَذَا يدلّ بطرِيق المَفْهُوم على أَنَّه ترَاهُ بعض الأَبْصَار كَمَا أَنَّه إِذا قيل: إِن قرب السُّلْطَان لَا يصل إِلَيْهِ كل النَّاس، فَإِنَّهُ يُفِيد أَنَّ بَعضهم يصل إِلَيْهِ وَالله أعلم.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في التمسُّك بهذا النص في جواز رؤية الله تعالى، وهو ظاهر غني عن الشرح.

الثالث في التمسك به على صِحَّة الرؤية هو أَن نقول: إِنَّه تعالى خصَّ نفي الإِدراك بالمبصر، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أَنَّ الحال في غيره بخلافه؛ فوجب أَن يقال: إِنَّه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة تحصل بها رؤية الله تعالى وإِدراكه[1]، وهو المطلوب.

(المتن) وَالجَواب عَن التَّمَسُّك بقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] أَنَّ هَذَا أَيْضاً يدل على كَونه تَعَالَى جَائِز الرُّؤْيَة؛ لِأَنَّهُ لَو كَانَ مُمْتَنع الرُّؤْيَة لقَال: إِنَّه لَا يَصح رؤيتي، أَلا ترى أَنَّ من كَانَ فِي كفِّهِ حجر فَظَنَّهُ بَعضهم طَعَاماً فَقَالَ لَهُ أَعْطِنِي هَذَا لآكله كَانَ الجواب الصَّحِيح أَن يُقَال: هَذَا لَا يُؤْكَل. أَمَّا إِذا كَانَ ذَلِك الشَّيْء طَعَاماً يَصح أَكله فَحِينَئِذٍ يَصح أَن يَقُول المجيب: إِنَّك لن تأْكُله.

(الشرح) هذا هو الجواب عن شبهتهم الثانية، وقبل تقرير هذا الجواب:

اعلم أَولاً أَنَّ كلمة لن ليست للتأبيد، والدَّليل عليه أَنَّه تعالى قال في صفة اليهود: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]، مع أَنَّهم يتمنون الموت يوم القيامة، وذلك يدلّ على أَنَّ تلك الكلمة[2] لا تفيد التأبيد[3].

---

(١) ص: - وإِدراكه.

(٢) ل: على أنَّ كلمة لن.

(٣) في هامش ل: [تعيّن أنّ (لن) ليس للتأبيد بل لتأكيد النفي في المستقبل، وقوله: مع أنهم يتمنون الموت، أي: لخوف العقوبة كما حرّره علي قوشجي في شرح التجريد. حرّره سراج زاده محمد غفر له].

وأمّا ما ذكره من الاستثناء؛ فلا نسلم أنّه يقتضي التناول /١٣٣/ في جميع الأوقات، فإنّه لا يدلّ إلّا علىٰ صِحّة الدخول، أمّا الوجوب فممنوع.

سلّمنا أنّ قوله تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] يدلّ علىٰ امتناع الرؤية، لكنّا نقول: هذه الكلمة تدلّ أيضاً علىٰ جوازها علىٰ ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أنّ الله تعالىٰ لو كان ممتنع الرؤية لقال: إنّه لا تصح رؤيتي، ألا ترىٰ أنّه لو[1] كان في يد رجل حجر فقال له إنسان: ناولني هذا لآكُلَه، فإنّه يقول له: هذا لا يُؤكل. ولا يقول: إنّك لن تأكله. ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له: إنّك لن تأكله. أي: هذا مما يؤكل ولكنك لا تأكله. فلما قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولم يقل: إنّه لا تصح رؤيتي علمنا أنّه جائز الرؤية.

(المتن) وَالجَواب عَن قَوْلهم: لَو صحَّت رُؤْيَته لرأيناه، أَنَّا لَا نسلِّم أَنَّ رُؤْيَة المحدثات وَاجِبَة الحصُول عِنْد حُصُول هَذِه الشَّرَائِط، فَلم قُلْتُمْ: إِنَّ رُؤْيَة الله تَعَالَى وَاجِبَة الحُصُول عِنْدهَا؛ لِأَنَّ رُؤْيَته تَعَالَى بِتَقْدِير حُصُولهَا مُخَالفَة لرؤية المحدثات، وَلَا يلْزم من حُصُول حكم فِي شَيْء حُصُوله فِيمَا يُخَالِفهُ.

(الشرح) هذا هو الجواب عن شبهة الموانع فنقول أولاً: لا نسلم بأنّه تعالىٰ لو كان صحيح الرؤية لرأيناه، ولمَ قلتم بأنّ رؤية الأشياء واجبة عند حضور[2] ما ذكرتم من الشرائط.

وما ذكرتموه منقوض بجملة الأمور العادية، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ ماء دجلة لم ينقلب دماً وأنّه ليس تحت رجلي ياقوتة بمقدار مائة ألفِ مَنٍّ، وأعلم أنّي حينما خرجت من داري لم ينقلب ما فيها من الأواني أُناساً فضلاء. فمع العلم بجواز ذلك نقطع ببقاء هذه الأمور علىٰ حالها.

---

(١) ل: إذا.

(٢) ل: حصول.

ثم الذي يدلّ علىٰ أَنَّ الإِبصار غير واجب عند حضور الشرائط المذكورة أمران:

أَحدهما: أَنَّا نرىٰ الكبير من البعيد صغيراً، وما ذلك إِلّا لأَنَّا نرىٰ بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأَسرها في جميع الشرائط.

الثَّاني: أَنَّا إِذا نظرنا إِلىٰ كف تراب رأَيناه عبارة عن مجموع الذرات الصغيرة، فإِمَّا أَن يكون إِدراك كلّ واحدة منها مشروطاً بإِدراك الآخر فيلزم الدور، وإِمّا أَن لا يكون إِدراك شيء منها مشروطاً بإِدراك الآخر فحينئذٍ يكون حال إِدراك كلّ واحد من تلك الذرات حالتي الانفراد والاجتماع علىٰ السوية مع أَنَّا نراها حالة الاجتماع ولا نراها حالة الانفراد، وحينئذٍ لا يكون الإِدراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط، وإِمّا أَن يكون إِدراك البعض مشروطاً بإِدراك الباقي من غير عكس، ويلزم منه الترجيح من غير مرجّح وهو محال.

ولئن سلمنا أَنَّ عند حضور الشرائط المذكورة يجب الإِدراك ولكن لمَ قلتم بأَنَّ رؤية الله تعالىٰ تكون واجبة الحصول عند تحقق تلك الشرائط؟ بيانه هو أَنَّ ذاته تعالىٰ مخالفة بالماهيّة لسائر الذوات، والمختلفات في الماهيّة لا يجب استواؤها في الأَحكام؛ فلا يلزم من كون الإِدراك واجباً في الشاهد عند تحقق الشرائط كونه كذلك في الغائب عند تحققها.

(المتن) وَالجَواب عَن قَوْلهم: لَو كَانَ مرئياً لوَجَبَ كَونه مُقَابلاً للرائي، هُوَ أَنَّكُمْ إِن ادعيتم فِيهِ الضَّرُورَة فَهُوَ بَاطِل؛ لأَنَّا فسَّرنا الرُّؤْيَة بِشَيْء يمْتَنع ادِّعَاء البديهة فِي امْتِنَاعه، وَإِن ادعيتم الدَّلِيل فاذكروه.

(الشرح) هذا هو الجواب عن شبهة المقابلة، وتقريره هو أَنَّ المدعىٰ / ١٣٤/ هو أَنَّ الموجود المقدس عن المكان هل تصح رؤيته أَم لا؟ فإِن ادعيتم في امتناع ذلك الضرورة فباطل علىٰ ما بيّناه، وإِن ادعيتم فيه البرهان؛ فأَين البرهان؟

ثم وإِن سلمنا أَنَّ المقابلة شرط للرؤية، لكن لمَ قلتم أَنَّها تكون شرطاً في رؤية الله؟ فإِنَّ رؤية الله تعالىٰ بتقدير ثبوتها تخالف رؤيتنا فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس

بشرط اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط، ولئِن سلَّمنا أنَّه تستحيل رؤيتنا له ولكنه لا يدل على أنَّه لا يرىٰ نفسه وأنَّه ليس في ذاته بمرئي، والله أعلم.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة: فِي أَنَّه لَيْسَ عِنْد البشر معرفَة كنه حقيقة الله تَعَالَى. وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ المَعْلُوم عِنْد البشر أحد أُمُور أَرْبَعَة: إِمَّا الوُجُود، وَإِمَّا كيفيات الوُجُود وَهِي الأَزلية والأَبدية وَالْوُجُوب، وَإِمَّا السلوب وَهِي أَنَّه لَيْسَ بجسم وَلَا جَوْهَر وَلَا عرض، وَإِمَّا الإِضافات وَهِي العالمية والقادرية، والذات المَخْصُوصَة الموصوفة بِهَذِهِ المفهومات مُغَايِرَة لَهَا لَا محَالة. وَلَيْسَ عندنَا من تِلْكَ الذَّات المَخْصُوصَة إِلَّا أَنَّهَا ذَات لَا نذرِي مَا هِيَ إِلَّا أَنَّهَا مَوْصُوفَة بِهَذِهِ الصِّفَات، وَهَذَا يدلُّ على أَنَّ حَقِيقَته المَخْصُوصَة غير مَعْلُومَة للبشر.

(الشرح) اعلم أَنَّ الفلاسفة اتفقوا علىٰ أَنَّ كنه حقيقة الله تعالىٰ غير معلوم للبشر ولا تصير معقولة لهم، وبه قال إِمام الحرمين والشيح الغزالي وكثير من الصوفية، وهو اختيار المصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ تعالىٰ.

وقال القاضي أَبو بكر الباقلاني بأَنَّ خاصيّة الله تعالىٰ غير معلومة لنا، وتَرَدَّدَ في المؤمنين هل يعلمون تلك الخاصية بعد رؤيته أَم لا.

وذهب كثير من المتكلمين والمعتزلة إِلىٰ أَنَّ حقيقته معلومة لنا، كما أَنَّها معلومة له.

ولنذكر أَولاً تقرير ما في الكتاب فنقول: المعلوم عند البشر من الله تعالىٰ أَحد أمور أَربعة: الوجود وكيفياته والسلوب والإِضافات، ولا يلزم من العلم بتلك الأمور العلم بكنه ذاته؛ فإذن ذاته غير معلومة.

بيان الأَوَّل: أَمَّا الوجود فلأَنَّا إِذا استدللنا بإِمكان الممكنات أَو بحدوثها علىٰ وجوده؛ علمنا أَنَّه موجود، ثم إِنَّا إِذا عرفنا أَنَّ ذلك المؤثر لا يجوز أَن يكون ممكناً لامتناع التسلسل؛ عرفنا كيفيات وجوده مثل وجوب وجوده وقدمه وبقائه وأَزليته وأَبديته، ثم إِذا عرفنا وجوب وجوده لذاته عرفنا صفاته السلبية مثل تقدّسه عن الحيّز والمكان والجسمية والعرضية والحلول وكونه محلاً للحوادث؛ إِذ كلّ ذلك مما ينافي

الوجوب[1] الذاتي على ما عرفته في المسائل المتقدّمة، ثم لَمَّا رأينا أنَّ أفعاله محكمة متقنة علمنا أنَّه عالِمٌ، ثم لَمَّا شاهدنا حدوث الحوادث علمنا أنَّ فعلها لا بد وأن يكون مسبوقاً بالقصد والاختيار؛ وذلك يوجب كون فاعلها قادراً، ثم لَمَّا علمنا اختصاص الحوادث بأوقات معيَّنة دون ما قبلها وما بعدها؛ علمنا أنَّه مريد، وكلّ ذلك صفات إضافية.

ثم لـمَّا علمنا أَنَّ اختصاص ذاته بهذه الصفات لا بد وأن يكون على سبيل الوجوب واللزوم؛ علمنا أَنَّ حقيقته المخصوصة مخالفة لسائر الحقائق؛ فثبت أَنَّ المعلوم منه ليس إلّا هذه الأمور الأربعة على هذا الوجه المذكور.

وأمّا بيان أنّه لا يلزم من العلم بهذه الأمور العلم بكنه حقيقة الله المخصوصة فذلك ظاهر.

واحتج من قال بأَنَّ حقيقته معلومة للبشر بوجوه:

الأَوَّل: أَنَّ التصديق مسبوق بالتَّصوّر؛ فلو لم تكن تلك الحقيقة معلومة استحال عليها الحكم باللامعلوميّة.

الثَّاني: أَنَّ الحكم عليه بالوجوب والقدم وسائر الإضافات يستدعي كونها معلومة متصورة.

الثَّالث: أَنَّ وجوده نفس حقيقته على / ١٣٥/ ما مرّ، لكنَّ وجوده معلوم فيلزم أَن تكون حقيقته معلومة.

والجواب عن الوجه الأَوَّل والثاني: أَنَّهما منقوضان بخواصّ الأغذية والأدوية، فإنَّها من حيث هي هي مجهولة مع أَنّا نعلم كونها مستلزمة لآثار مخصوصة فكذا هنا.

وعن الثَّالث أَنَّ الوجود زائد على الماهيات على ما مر.

---

(١) ص: الوجود.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: فِي بَيَان أَنَّ إِلَه العَالم وَاحِد.

اعْلَم أَنَّ العلم بِصِحَّة النُّبُوَّة لَا يتَوَقَّف على العلم بِكَوْن الإِلَه وَاحِدًا فَلَا جرم أَمكن إِثْبَات الوحدانية بالدلائل السمعية.

وَإِذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: إِنَّ جَمِيع الكتب الإلهية ناطقة بِالتَّوْحِيدِ، فَوَجَبَ أَن يكون التَّوْحِيد حَقّاً.

(الشرح) اعلم أَنَّه لـمّا أَراد أَن يثبت وحدانية الله تعالىٰ بالدلائل السمعية والعقلية[1]؛ قدّم علىٰ ذكر الدلائل مقدمة:

وهي أَنَّ العلم بصحّة النبوة لا يتوقف علىٰ العلم بالوحدانية، غايته أَن يقال: إِنّ العلم بالنبوة يتوقف علىٰ وجود الإِله، أَمَّا أَنَّه يتوقف العلم بالنبوَّة علىٰ العلم بالصفات فلا.

واعلم أَنَّ النزاع في هذه المسأَلة مع الثنوية، فإِنَّهم قالوا بوجود إِلهين أَحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر.

وقبل الخوض في تقرير الدلائل لا بد من تفسير معنىٰ الواحد، اعلم أَنَّ الواحد يقال علىٰ الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إِنَّه واحد، فالإِنسان الواحد يستحيل أَن ينقسم من حيث إِنَّه إنسان لأَنَّه يستحيل أَن ينقسم إِلىٰ إنسانين، بل قد ينقسم إِلىٰ الأَجزاء، لكنه لا ينقسم إِلىٰ جهة ما قيل له إنّه واحد بل من جهة أُخرىٰ.

إذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة، وقد اشتبه علىٰ بعضهم الوحدة بالوجود وليس كذلك؛ لأَنَّ الموجود[2] ينقسم إِلىٰ الواحد

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٢٢، الإشارة ص٢٣٤ ، الأربعين ص٢٢١، نهاية العقول٣/ ٣٢٧، شرح العقائد النسفيّة ص٨٧، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٤٢، غاية المرام ص١٥١، شرح الطوالع ص١٦٣، شرح المواقف ٨/ ٣٩، شرح المقاصد ص٦١.

(٢) ل: الوجود.

والكثير فيكون مغايراً لهما.

وقد قيل: الواحد قد يكون اسماً[1] مستعملاً في العدد كقولك: واحد اثنان ثلاثة، وقد يكون نعتاً كقولك: مررت برجل واحد.

والتحقيق أنَّ مفهوم الواحد مغاير لما عرض له الواحد، فلفظ الواحد إن اعتبر مع قطع النَّظَر عن معروضه فهو اسم، وإن اعتبر مع معروضه فهو نعت.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ [واحد] باعتبار معنيين:

أَحدهما: أَنَّ ذاته ليس فيها تركيب بل هي أَحديَّة فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما للأَجسام، ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الجنس والفصل، والشخص المركب من الماهيّة والتشخص.

الثاني: أَنَّه تعالىٰ واحد بمعنىٰ أَنَّه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود، وفي كونه مبدأً لوجود الممكنات، فالوحدة بهذا المعنىٰ هي الوحدة الخاصَّة.

فمرادنا في تلك المسأَلة من قولنا: إله العالم واحد، هو أَنَّه واحد بهذا المعنىٰ الثَّاني، ويدل عليه وجوه نقلية وعقلية.

أَمَّا النَّقلية فكثيرة: فمنها ما صَرَّحَ تعالىٰ به في القرآن بكلمة: ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [الصافات: ٣٥]، وهذه الكلمة مذكورة في القرآن في سبع وثلاثين موضعاً[2].

ومنها ما هو غير مُصَرَّحٍ به في التوحيد، بل لا بد فيه من أَدنىٰ تنبيه وهو كثير أَيضاً، ولنذكر هنا بعض ذلك:

---

(١) ص: - اسما.

(٢) قال الإمام في مفاتيح الغيب: (إنَّ الله تعالىٰ صرَّح بكلمة ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [البقرة: ١٦٣] في سبعة وثلاثين موضعاً من كتابه، وصرَّح بالوحدانية في مواضع نحو قوله: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ١]، وكل ذلك صريح في الباب).

فمنه قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، رتّب الفساد على وجود الآلهة، ولمَّا كان الفساد معلوم العدم بالضرورة، كان القول بوجود الآلهة محالاً.

قال النحويون: (إلّا) هنا بمعنىٰ غير، أي: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما شيء غير الواحد الذي هو / ١٣٦/ فاطرهما لفسدتا، ولا يجوز أن يكون بمعنىٰ الاستثناء؛ وإلّا لكان المعنىٰ: لو كان فيهما آلهة ليس معهم الله لفسدتا، وهذا يوجب بطريق المفهوم أنّه لو كان فيهما آلهة معهم الله أن لا يحصل الفساد وذلك باطل؛ لأنّه لو كان فيهما آلهة فسواء لم يكن الله معهم أو كان فالفساد لازم.

ومن العلماء من قال[1]: المراد من الآية أنّه لو كان في السماء والأرض آلهة -كما يقول بإلهيتها عبدة الأوثان- لزم فساد العالَم لأنّها جمادات غير قادرة على شيء، ثم قال: وهذا أولىٰ؛ لأنّه تعالىٰ حكىٰ عنهم ذلك قبل هذه الآية بقوله: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنبياء: ٢١]الآية[2]، ثم ذكر الدلالة على فساد ذلك فوجب أن يختصّ ذلك الدَّليل به.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، والأوّل هو الفرد السابق، ولذلك لو قال: أوّل عبد اشتريته فهو حر فلو اشترىٰ أوّلاً عبدين لم يحنث، فلما وصف الله نفسه بكونه أولاً وجب أن يكون فرداً سابقاً؛ فوجب أن لا يكون له شريك.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] ولو كان له شريك لكان عالماً بالغيب وذلك خلاف الآية.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، وهو صريح في الباب.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، حكم بهلاك كلّ من

---

(١) نسب الإمام هذا القول في مفاتيح الغيب هكذا: (واعلم أنَّ من طعن في دلالة التمانع فسر الآية بأنَّ المراد: لو كان في السماء والأرض آلهة) ٢٢/ ١٣٠.

(٢) قال الله تعالىٰ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ۝٢١ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝٢٢﴾ [الأنبياء: ٢١ - ٢٢].

سواه، ومن عُدم بعد وجوده لا يكون قديماً؛ فلا يكون إلهاً.

ومنها قوله تعالى: ﴿مَنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٤٦]، فهذه هي الوجوه الثلاثة التي أشار إليها في الكتاب بقوله: إنَّ جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد.

(المتن) الحجَّة الثَّانِيَة: هُوَ أَنَّا لَو قَدَّرنَا إِلَهَيْنِ لَكَانَ أَحدهمَا إِذا انْفَرد صَحَّ منه تَحْرِيك الجِسْم، وَلَو انْفَرد الثَّانِي يَصح مِنْهُ تسكينه، فَإِذا اجتمعَا وَجب أَن يبقيا على مَا كَانَا عَلَيْهِ حَال الِانْفِرَاد، فَعِنْدَ الِاجْتِمَاع يَصحّ أَن يحاول أَحدهمَا التحريك وَالثَّانِي التسكين، فإِمَّا أَن يحصل المرادان وَهُوَ محَال، وَإِمَّا أَن يمتنعا وَهُوَ أَيْضاً محَال؛ لِأَنَّهُ يكون كلّ وَاحِد مِنْهُمَا عَاجِزاً، وَأَيْضاً المَانِع من تَحْصِيل مراد كل واحد منهما حصول مُرَاد الآخر، والمعلول لَا يحصل إِلَّا مَعَ علته، فَلَو امْتنع المرادان لحصلا، وَذَلِكَ محَال، وَإِمّا أَن يمْتَنع أَحدهمَا دون الثَّانِي وَذَلِكَ أَيْضاً محَال؛ لِأَنَّ المَمْنُوع يكون عَاجِزاً وَالْعَاجِز لَا يكون إِلَهًا، وَلِأَنَّهُ لـمَّا كَانَ كل وَاحِد مِنْهُمَا مُسْتقِلّا بالإيجاد لم يكن عجز أَحدهمَا أولى من عجز الآخر، فَثَبت أَنَّ القَوْل بِوُجُود الإِلَهَيْنِ يُوجب هَذِه الأَقْسَام الفَاسِدَة، فَكَانَ القَوْل بِهِ بَاطِلاً.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان امتناع وجود إلهين، وهو من الوجوه العقلية[1]، وتقريره أَن نقول:

لو فرضنا وجود إلهين فإما أَن يمتنع مخالفتهما أَو لا يمتنع، والقسمان باطلان، فالقول بوجودهما باطل.

بيان فساد القسم الأَوَّل أَنَّ أَحدهما لو انفرد كان[2] يمكنه إيجاد الحركة، والآخر لو انفرد كان يمكنه إيجاد السّكون، فعند اجتماعهما إمَّا أَن تبقى الصحّتان، أَو لا تبقى واحدة منهما، أَو تبقى إحداهما دون الأخرى. والأَول هو المطلوب، والثاني يقتضي أَن

(١) راجع: المطالب العالية ٢/ ١٣٥.

(٢) ص: لكان.

لا يكون واحد منهما قادراً على شيء وذلك يمنع من[1] وجود إله قادر، وهو باطل على ما مر، والثالث يلزم منه المطلوب؛ لأَنَّ الذي زالت عنه الصحّة لا يكون إلهاً بل الإله هو الذي يصحّ منه إيجاد مراده.

بيان فساد القسم الثَّاني أَنَّ كلّ ما يصح ثبوته لم يلزم من فرض ثبوته محال، والمخالفة يلزم من فرض ثبوتها محال؛ لأَنّهما إذا تخالفا حتى حاول أحدهما تحريك الجسم مثلاً والآخر تسكينه فإمَّا أن يحصل المرادان، أو لا يحصل واحد منهما، أو يحصل مراد أَحدهما دون الثَّاني.

والأَقسام بأَسرها باطلة: أَمَّا الأَوَّل فظاهر الاستحالة. وأَمّا الثَّاني فهو أَيضاً محال من وجهين: أَحدهما: أَنّه يكون كلّ واحد منهما عاجزاً فلا يكونا إلهين وقد فرضناهما كذلك هذا خلف. الثَّاني: أَنَّ مع قدرتهما لو امتنع الفعل لكان ذلك الامتناع لمانع وذلك المانع ليس نفس قادريّة الثَّاني لأَنَّ مجرد/ ١٣٧/ قادريته على ضِدّ مراد الأَوَّل لا يمنع من الفعل، بل المانع هو الأَثر الصادر عن قادرية الثَّاني، لكن ذلك محال؛ لأَنّه إذا كان امتناع وجود فعل كلّ واحد منهما معللاً بوجود فعل الآخر، فلو امتنع الفعلان معاً لزم وجوب حصولهما معاً لوجوب حصول المعلول عند حصول العِلَّة؛ وحينئذٍ يلزم حصول تعليلهما حال امتناع فعليهما وذلك محال. وأَمّا الثَّالث فهو محال أَيضاً من وجهين: أَحدهما: أَنَّ العاجز لا يكون إلها فيكون الإله واحداً وهو المطلوب. الثَّاني: أنه يمتنع حصول مراد أَحدهما مع تعذّر مراد الآخر؛ لأَنَّا فرضناهما قادرين مستقلَّين فكل ما قدر عليه أَحدهما لا بد وأَن يقدر عليه الآخر.

فإن قيل: لا نسلم صحة وقوع المخالفة بينهما، وما ذكرتموه إنّما يدل على صِحَّة وقوع المخالفة بينهما نظراً إلى قادريتهما ولا نزاع فيه، لكن لِمَ لا يجوز أَن يكون هناك اعتبار آخر يمنع من وقوع المخالفة؟

---

(١) ص: - من.

سلَّمنا أَنَّ ما ذكرتموه يدل علىٰ صِحَّة المخالفة بينهما مطلقاً، لكن هنا ما يأباه، وبيانه هو أَنَّ كلّ واحد منهما إذا كان عالماً بجميع المعلومات كان كلّ واحد منهما عالماً بأَنَّ أَيّ الضدين يقع وأَيّهما لا يقع، وقد ثبت أَنَّ ما علم الله عدمه كان ممتنع الوقوع، والظاهر أَنَّ العالِم بامتناع وقوع الشيء لا يكون مريداً له؛ فإذن كلّ واحد منهما يقصد إِيجاد ما علم وقوعه ولا يقصدان إِيجاد ما علما عدم وقوعه، فتمتنع المخالفة بينهما.

سلَّمنا صِحَّة وقوع المخالفة بينهما، فلِمَ قلتم بأَنَّ ذلك محال.

قوله: بتقدير وقوعه لا يخلو الأَمر عن أَحد الأَقسام.

قلنا: المحال لزم من وقوع المخالفة، وليس لزوم المحال من وقوع الشيء قادحاً في صِحَّة وقوعه؛ بدليل أَنَّ وقوع انقلاب معلوم الله تعالىٰ محال لإِفضائه إلىٰ الجهل في حق الله تعالىٰ، أَمَّا صحَّة ذلك الانقلاب فليس[1] بمحال، وإِلَّا لم يكن الإِمكان الذاتي لتغير معلوم الله تعالىٰ حاصلاً، ولكان واجباً لذاته وهو محال[2].

سلّمنا ذلك، لكن لمَ قلتم بأَنَّ وقوع المخالفة يلزم منه المحال؟ ولمَ لا يجوز أَن يمتنع مراد كلّ واحد منهما معاً؟

---

(١) الأصول الخطية: ليس.

(٢) توضيحه: أنّ صاحب الاعتراض يريد هنا أن يفرّق بين صحة وقوع الشيء وبين وقوعه بالفعل، وأنّ حكم أحدهما لا يلزم أن يكون حكماً ثابتاً للآخر، فإنّك إن حكمت علىٰ قضية من حيث إنه هل يصحّ وقوعها أم لا ، وقلت: نعم يصح وقوعها من حيث هي، فهل يلزم أنّ تحققها بالفعل جائز؟ الجواب: لا؛ لأنّ صحة وقوع الشيء تختلف عن وقوعه بالفعل. وهذا البحث فرع البحث أن الشيء قد يكون ممكناً لذاته ممتنعاً لغيره.

وقد ضرب الإمام لذلك مثالاً يوضح القضيّة بشكل أفضل [وهو المثال الثاني في نهاية العقول ٣/ ٣٣٢] حاصله أنّ المعتزلة يقولون إنّ فعل الظلم من الله تعالىٰ ممكن من حيث إن الظلم فعل ممكن وإنه سبحانه قادر علىٰ ذلك ولا يعجزه الظلم كما لا يعجزه العدل. فإذا سألناهم هل يقع الظلم منه بالفعل؟ فإنهم يقولون: حاشاه، لأنّ الظلم وإن صحّ وقوعه من حيث إنّه فعل ممكن بالذات ، إلا أنّه لو وقع للزم -جلّ وتنزّه- النقص جهلاً أو احتياجاً، تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً. ففهمنا من مذهبهم أنهم لا ينكرون صحّة وقوع الظلم منه تعالىٰ، لكنهم ينكرون وقوعه بالفعل، ففرّقوا بين الأمرين.

قوله: مجرد قادرية الثَّاني ليس بمانع.

قلنا: لا نسلّم، ودعوىٰ الضرورة فيه غير مسموع، ثم إِنَّ ما ذكرتموه في فساد امتناع الإيجاد علىٰ كلّ واحد منهما لأَجل الآخر منقوض بما نشاهد من التمانع في الشاهد؛ فإِنَّ كلّ واحد من القادرين إِذا أَخذ طرف حبل وجرّه إِلىٰ نفسه فإِنَّه يمتنع الفعل علىٰ كلّ واحد منهما بسبب الآخر حتىٰ يبقىٰ الحبل في الوسط، وإِذا كان التمانع محسوساً والحجة التي ذكرتموها تبطل مطلق التمانع كانت منقوضة.

سلّمنا أَنَّ ما ذكرتموه يدلّ علىٰ نفي إِلهين يكون كلّ واحد منهما قادراً علىٰ كلّ الأَشياء، لكن ذلك الاستدلال في غير محل النزاع؛ لأَنَّه لم يذهب أَحد إِلىٰ إِثبات صانعَين للعالَمَ قادرَين علىٰ كلّ المقدورات، وإِنَّما الذي ذهب إِليه الثنوية إِثبات إِلهين يقدر كلّ واحد منهما علىٰ نوع غير ما يقدر عليه الآخر، فإِنَّهم قالوا بأَنَّ أَحدهما يقدر علىٰ الخير فقط، والثاني يقدر علىٰ الشر فقط، وما ذكرتموه لا يبطل هذا الاحتمال، فإِذن ما دللتم /١٣٨/ عليه غير مختلف فيه، والذي هو مختلف فيه لم يتناوله دليلكم.

سلّمنا أَنَّ ما ذكرتم يدلّ علىٰ نفي إِلهين قادرين، لكنّه لا يدلّ علىٰ نفي قديم آخر غير قادر.

والجواب: قوله: لِمَ قلتم بأَنّه لـمّا صحّت المخالفة بينهما نظراً إِلىٰ قادريّتهما صحّت المخالفة بينهما مطلقاً.

قلنا: لأَنَّه إِذا كان كلّ واحد من المقدورَين صحيح الوقوع في نفسه بذلك القادر، وكان ذلك القادر موصوفاً بكلّ الصفات المعتبرة في صدور الفعل عنه علمنا بالضرورة حينئذٍ أَنَّه يصحّ صدور كلّ واحد من ذينك المقدورَين عن ذينك القادرَين، وذلك يكفي في تقرير هذه الدلالة.

قوله: لـمّا علم كلّ واحد منهما أَنَّ أَيّ الضدين يقع وأَيّهما لا يقع كان كلّ واحد منهما مؤثراً لما علم وقوعه.

قلنا: عِلم كلّ واحد منهما بوقوعه تبع لوقوعه الذي هو تبع لإرادة وقوعه؛ فلو جعلنا هذه الإرادة تابعة للعلم لزم الدور وهو محال.

قوله: المحال إنَّما يلزم من وقوع المخالفة لا من صِحَّة وقوعها.

قلنا: لـمَّا لزم المحال من وقوع المخالفة كان وقوع المخالفة[1] منهما محالاً؛ لأَنَّ ما يفضي إلى المحال محال، فيستحيل الحكم عليه بالصحّة[2].

قوله: خلاف علم الله تعالى يُفضي إلى المحال ومع ذلك فهي صحيحة.

قلنا: إنَّه صحيح نظراً إلى ذاته محال نظراً إلى العلم، وذلك مما لا استحالة فيه. أمَّا هنا[3] لما بيّنا أَنَّ هذه المخالفة صحيحة نظراً إلى حال كلّ واحد من القادرَين، ثم بيّنا أَنَّ هذه المخالفة من تلك الجهة تفضي إلى المحال؛ فيلزم أن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة موصوفة بالصحة والامتناع وهو محال، فثبت أَنَّ القول بوجودهما يفضي إلى المحال وهو المقصود.

---

(١) قوله: (كان وقوع المخالفة بينهما محالاً)، العبارة ثبتت في الأصول الخطية على هذا النحو، ورجعت إلى نهاية العقول فوجدت العبارة هناك كما هي هنا، ولم يُثبت عليها فروق بين النسخ. ومع ذلك فالأولى أن يصرّح بـ(صحّة وقوع المخالفة) حتى تكون العبارة على هذا النحو: (لـمَّا لزم المحال من وقوع المخالفة كانت صحة وقوع المخالفة منهما محالاً؛ لأَنَّ ما يفضي إلى المحال محال، فيستحيل الحكم عليه بالصحّة)، والله أعلم.

(٢) يقصد من المخالفة هنا الخلاف والتنازع بين الإلهين المفروضَين، والمقصود أَنَّ الوقوع لمّا كان محالاً فإنَّ تجويزه محال أيضاً؛ وذلك لأَنَّ ما أدّى إلى المحال محال، فالصحّة المؤدية إلى المحال لا بد أن تكون مسلوبة وممتنعة، وتمام الجواب في قول الإمام الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى في نهاية العقول: (لـمَّا لزم المحال من وقوع المخالفة كان وقوع المخالفة بينهما محالاً ضرورة أَنَّ ما يؤدي إلى المحال فهو محال، وإذا كان وقوع المخالفة بينهما محالاً استحال أن يُحكم عليه بكونه صحيحاً؛ لاستحالة كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة محكوماً عليه بالصحّة والاستحالة).

(٣) وتوضيح الجواب وبيان كون تقدير الوقوع محالاً لكونه مفضياً إلى المحال بالفعل مذكور أيضاً في المطالب العالية ٢/ ١٤٣.

قوله: لمَ لا يجوز أن تكون مجرد قادرية أحدهما مانعة عن صدور الفعل عن[1] القادر الآخر.

قلنا: لأنّا نعلم بالضرورة أَنَّ القادر الآخر لو لم يحاول ضد مقدور القادر الأوَّل فإنَّه لا يستحيل على القادر الأوَّل الذي هو قادر على الفعل أن يوجد مقدوره؛ وإلّا قدح ذلك في كونه تعالى قادراً.

وأمّا ما أورده من وقوف الحبل الذي يتجاذبه قادران إلى طرفين؛ فإن منعنا القول بالتولد على ما هو مذهبنا بطل الكلام، ولئن سلّمنا ذلك قلنا: إنَّ كلّ واحد من الاعتمادين مانع من تولد الحركة عن الاعتماد الآخر، فالمانع حاصل حال الامتناع، أمَّا هنا فالمانع غير حاصل فظهر الفرق.

قوله: لمَ لا يجوز إثبات إلهين يكون كلّ واحد منهما قادراً على نوع آخر من المقدورات.

قلنا: لِما بيّنا أَنَّ القادر على إيجاد بعض الممكنات لا بد وأن يكون قادراً على إيجاد كل الممكنات.

قوله: لمَ لا يجوز إثبات قديم آخر عاجز.

قلنا: لأَنَّ الأُمّة مجمعة على فساد ذلك.

(المتن) الحجَّة الثَّالِثَة: أَنَّا بَيّنَّا أَنَّ الإِلَه يجب أَن يكون قَادِرًا على جَمِيع الممكنات، فَلَو فَرضنَا إِلَهَيْنِ لَكَانَ كل وَاحِد مِنْهُمَا قَادِرًا على جَمِيع الممكنات، فَإِذا أَرَادَ كلّ وَاحِد مِنْهُمَا تَحْرِيك جسم فَتلك الحرَكَة إِمَّا أَن تقع بهما معاً أَو لَا تقع بِوَاحِد مِنْهُمَا أَو تقع بِأَحَدِهِمَا دون الثَّانِي، وَالْأول محَال لِأَنَّ الأَثر مَعَ المؤثر المستقل وَاجِب الحصُول، وَوُجُوب حُصُوله بِهِ يمْنَع من استناده إِلَى الثَّانِي، فلَو اجْتمع على الأَثر الوَاحِد مؤثران مستقلان يلْزم أَن يَسْتَغْنِي

---

(١) ص: من.

بِكُل وَاحِد مِنْهُمَا عَن كل وَاحِد مِنْهُمَا، فَيكون مُحْتَاجاً إِلَيْهِمَا وغنياً عَنْهُمَا وَهُوَ محَال، وَإِما أَن لَا تقع بِوَاحِد مِنْهُمَا أَلبَتَّة، فَهَذَا يَقْتَضِي كَونهمَا عاجزين، وَأَيْضاً فامتناع وُقُوعه بِهَذَا إِنَّمَا يكون لأَجل وُقُوعه بذلك الضد، فَلَو امْتنع وُقُوعه بهما لوقع بهما معاً وَهُوَ محَال، وَإِمَّا أَن تقع بأَحدهما دون الثَّانِي فَهُوَ أَيْضاً محَال؛ لِأَنَّهُمَا لـمّا اسْتَويَا فِي صَلَاحِية الإيجاد كَانَ وُقُوعه بِأَحَدِهِمَا دون الثَّانِي تَرْجِيحاً من غير مُرَجّح وَهُوَ محَال.

(الشرح) تقرير هذه الحجة هو أن يقال: لو قدَّرنا وجود إلهين لكان كلّ واحد منهما قادراً على جميع الممكنات؛ ضرورة أَنَّ القادرية تكون من لوازمهما[1] مع أَنَّ نسبتها إلى كلّ الممكنات على السواء / ١٣٩/ فوجب قدرتهما على جميع الممكنات، وحينئذٍ يكون مقدور أَحدهما عين مقدور الآخر، فلو فرضنا أَنَّ كلّ واحد منهما قصد إلى إيجاد شيء معيّن فإما أَن يقع ذلك الشيء بهما معاً، أَو لا يقع واحد منهما، أَو يقع بأَحدهما دون الآخر، والأَقسام بأَسرها ممتنعة[2]:

أَمَّا الأَوَّل فباطل لأَنَّ استناد الأَثر إلى المؤثر إِنَّما كان لإمكانه، والأَثر إذا أخذ مع المؤثّر التام كان واجب الحصول، ووجوب حصوله مانع من الاستناد إلى المؤثر الثَّاني، فلو اجتمع على الأَثر الواحد مؤثران مستقلان يلزم من ذلك استغناء ذلك الأَثر بكل واحد منهما عن كلّ واحد منهما فيلزم افتقاره إليهما واستغناؤه عنهما، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال.

وأَمّا القسم الثَّاني وهو أَن لا يقع بواحد منهما فمحال أَيضاً لوجهين:

أَمَّا أَولاً فلأنّه يلزم أَن يكون كلّ واحد[3] منهما عاجزاً فلا يصلحان للإلهية وقد فرضناهما إلهين قادرَين هذا خلف.

---

(١) ل: لوازمها.

(٢) ل: باطلة.

(٣) ص: - واحد.

وأَمّا ثانياً فلأَنَّ المانع من وقوعه بهذا القادر وقوعه بذاك القادر، والمانع من وقوعه بذاك وقوعه بهذا، فلا يمتنع وقوعه من هذا إلا بعد وقوعه من ذاك، ولا يمتنع وقوعه من ذلك إلا بعد وقوعه من هذا، فلو امتنع بهما معاً لتحقق وقوعه بهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال.

وأَمّا القسم الثَّالث وهو وقوعه بأَحدهما دون الآخر فهو محال؛ لأَنَّهما لّما استويا في القادرية كان وقوع الأَمر من أَحدهما دون الآخر ترجيحاً من غير مرجّح وهو محال[1].

(المتن) الحجَّة الرَّابِعَة: أَنَّهُمَا لَو اشْتَرَكَا فِي الأُمُور المعْتَبرَة فِي الإِلهية فإمَّا أَن لَا يمتاز أَحدهمَا عَن الآخر فِي أَمر من الأُمُور وَإِمَّا أَن يحصل هَذَا الامتياز فَإِن كَانَ الأَوّل فقد بَطل التَّعَدُّد.

وَأَمّا الثاني فَبَاطِل لوَجْهَيْنِ: أَحدهمَا أَنَّهُمَا لَو اشْتَرَكَا فِي الإِلهية وَاخْتلفَا فِي أَمر آخر -وَمَا بِهِ المشَاركَة غير مَا بِهِ الممايزة- فَكل وَاحِد مِنهُمَا مركب، وكل مركب مُمكن، وكل مُمكن مُحدث، فالإلهان محدثان هَذَا خلف.

وَالثَّانِي وهُوَ أَنَّ مَا بِهِ حصل الامتياز إِمَّا أَن يكون مُعْتَبراً فِي الإلهية أَو لَا يكون، فَإِن كَانَ الأول كَانَ عدم الِاشْتِرَاك فِيهِ يُوجب عدم الِاشْتِرَاك فِي الإِلهية، وَإِن كَانَ الثَّانِي كَانَ ذَلِك فضلاً زَائِداً على الأَحْوَال المعْتَبرَة فِي الإِلهية وَذَلِكَ صفة نقص وَهُوَ على الله تعالى محَال.

(الشرح) تقرير هذه الحجة هو أَن يقال: لو قدَّرنا وجود إلهين لاشتركا في الأمور التي لا بد منها في الإلهية فلا يخلو إما أن يمتاز أَحدهما عن الآخر بشيء أَو لا يمتاز[2].

فإن كان الأَوَّل لزم عدم الاثنينية على تقدير ثبوتها هذا خلف.

---

(١) إن قلت: ما الفرق بين هذه الحجة والتي سبقتها؟ فالجواب أَنَّ الفرق ما قاله الإمام في المطالب (٢/ ١٤٥) بعد تقرير هذه الحجة: (واعلم أنّ الفرق بين هذه الطريقة وبين الطريقة المتقدمة هو أنّا في هذه الطريقة تكلّمنا فيما إذا اجتمعا على إيجاد مقدور واحد، وفي الطريقة الأولى تكلمنا فيما إذا أَراد كل واحد منهما أَحد الضدين دون الآخر).

(٢) ف، ص: إمَّا أن يمتاز أَحدهما بشيء آخر أَو لا يمتاز.

وإن كان الثَّاني فهو باطل من وجهين:

أَمَّا أَولاً: فلأنّه يلزم منه التركيب علىٰ ذات واجب الوجود، وقد عرفت أنَّ كلّ مركب فهو ممكن، وعرفت أيضاً أنَّ كلّ ممكن فهو محدَث، فيلزم حدوث كلّ واحد منهما هذا خلف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما به الامتياز إمَّا أن يكون معتبراً في الإلهية أو لم يكن، فإن كان الأوّل كان عدم الاشتراك فيما به حصل الامتياز يقتضي عدم الاشتراك في الإلهية؛ وذلك يوجب عدم إلهية كلّ واحد منهما هذا خلف، وإن كان الثَّاني وهو أن لا يكون ما به الامتياز معتبراً في الإلهية فحينئذٍ يكون[1] ذلك أمراً زائداً في الأمور التي لا بد منها في الإلهية، والزائد[2] علىٰ الكمال المطلق نقص فيلزم النقص في حق كلّ واحد منهما فلا يكونا إلهين وقد فرضناهما إلهين هذا خلف.

وبعبارة أخرىٰ ما به الامتياز إن كان صفة كمال فالخالي عنه يكون ناقصاً، وإن لم يكن صفة كمال فالموصوف به يكون موصوفاً بما لا يكون فيه كمال فيكون ناقصاً.

وممَّا يستدلّ به الأَصحاب في هذه المسأَلة هو[3]: أَنَّ أَحد الإلهين إن كان كافياً في تدبير العالَم كان الآخر ضائعاً غير محتاج إليه / ١٤٠/ وذلك نقص، وإن لم يكن كافياً فهو ناقص أيضاً فلا يكون إلهاً.

وأيضاً فإنَّ أَحد الإلهين إما أَن يقدر علىٰ أَن يستر شيئاً من أفعاله عن الآخر أَو لا يقدر، فإن قدر لزم كون المستور عنه جاهلاً، وإن لم يقدر لزم كونه عاجزاً.

وأَيضاً العدد ناقص لاحتياجه إلىٰ الواحد، والواحد الذي يوجد من جنسه عدد

---

(١) ف،ص: كان.

(٢) ص: التزايد.

(٣) قال الإمام في ختام مسألة الوحدانية من نهاية العقول: (وفي المسأَلة طرق أُخر كثيرة، ولكنّها غير قوية، وكلّ من أَحاط علماً بمسائل هذا الكتاب أمكنه أن يعرف حقيقة الحال فيها إن شاء الله) ٣/ ٣٤١.

ناقصٌ أَيضاً؛ لأَنَّ العدد زائد منه، والناقص لا يكون إلهاً[1].

شبهة الخصم أَنَّا نجد في العالَم خيراً وشراً، وفاعل الخير لا بد وأَن يكون خيِّراً، وفاعل الشر لا بد وأَن يكون شِرِّيراً، والفاعل الواحد لا يكون خيِّراً وشريراً معاً؛ فلا بد من القول بوجود إلهين.

والجواب: أَنَّ الخيِّر إِن لم يقدر على دفع الشرير فهو عاجز لا يصلح للإلهية، وإِن قدر ولم يفعل فهو أَيضاً شرير لأَنَّ الراضي بأَفعال الشرّ شرير.

[المَسْأَلَة الرَّابِعَة: القَائِلُونَ بالشرك طوائف:

الطَّائِفَة الأولى: عَبدة الأَوْثَان والأصنام وَلَهُم تأويلات:

أَحدهَا: أَنَّ النَّاس كَانُوا فِي قديم الدَّهْر عَبدة الكَوَاكِب، ثمَّ اتَّخذُوا لكلِّ كَوْكَب صنماً وتمثالاً وَاشْتَغلُوا بعبادتها، وَكَانَت نيّتهم تَوْجِيه تِلْكَ العِبَادَات إِلَى الكَوَاكِب، وَلِهَذَا السَّبَب لما حكى الله عَزَّوَجَلَّ عَن الخليل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنه قَالَ لِأَبِيهِ آزر: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٧٤] ثمَّ ذكر عقيب هَذَا الكَلَام مناظرة إِبْرَاهِيم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَعَ القَوْم فِي إلهية الكَوَاكِب.

الثاني: أَنَّ الغَالِب على أهل العَالم دين التَّشْبِيه وَمذهب المجسمة، وَالْقَوْم كَانُوا يَعْتَقِدُونَ أَنَّ الإِلَه الأَعْظَم نور فِي غَايَة العظمة وَالْإِشْرَاق، وَأَنَّ المَلَائِكَة أنوار مُخْتَلفَة بالصّغر وَالكبر، فَلَا جرم أَنّهم اتَّخذُوا الصَّنَم الأَعْظَم وبالغوا فِي تَحْسِين تركيبه باليواقيت والجواهر على اعْتِقَاد أَنَّه على صُورَة الله تعالى، وَاتَّخذُوا سَائِر الأَصْنَام على صور مُخْتَلفَة فِي الصغر وَالكبر على اعْتِقَاد أَنَّهَا صور المَلَائِكَة، فعلى هَذَا التَّقْدِير عَبدة الأَصْنَام تلامذة المشبهة.

الثالث: أَنَّ من النَّاس من قَالَ: إِنَّ البشر لَيْسَ لَهُم أَهْلِيَّة عبَادَة الإِلَه الأَعْظَم، وَإِنَّمَا

---

(١) أورده الإمام في التفسير على هذا النحو: (العدد ناقص لاحتياجه إلى الواحد، والواحد الذي يوجد من جنسه عدد ناقص ناقص؛ لأن العدد أزيد منه، والناقص لا يكون إلها فالإله واحد لا محالة) ٢٢/ ١٢٩.

الغَايَة القصوى اشْتِغَال البشر بِعبَادة ملك من المَلَائِكَة، ثمَّ إنَّ المَلَائِكَة يعْبدُونَ الإِلَه الأَعْظَم، ثمَّ إنَّ كلَّ إنْسَان اتخذ صنماً على اعْتِقَاد كَونه مِثَالاً لذَلِك الملك الَّذِي يدبر تِلكَ البَلدة واشتغل بِعِبَادَتِه.

الرابع: أَنَّ المنجمين كَانُوا يترصّدون الأَوْقَات الصَّالِحَة للطّلَسمات النافعة فِي الأَفْعَال المَخْصُوصَة، فَإِذا وجدوا ذَلِك الوَقْت عمِلُوا لَهُ صنماً، ويعظمونه ويرجعون إِلَيْهِ فِي طلب المَنَافِع كَمَا يرجعُونَ إِلَى الطّلَسمات المعمولة فِي كل بَاب.

وَاعْلَم أَنه لَا خلاص عَن هَذِه الأَبْوَاب إِلَّا إِذا اعتقدنا أَنه لَا مُؤثر وَلَا مُدبر إِلَّا الوَاحِد القهار].

وأَمّا المسأَلة الرابعة التي بعد مسأَلة التوحيد فهي ظاهرة، وحاصلها يرجع إِلىٰ تأويلات مذهب[1] بعض المشركين، فلا حاجة بنا إِلىٰ شرح ذلك، والله تعالىٰ أَعلم.



(١) ل: مذاهب.



البَابُ السَّادِسُ

فِي الجَبْر وَالْقدر وَمَا يتَعَلَّق بهما من المباحث.. وَفِيه مسَائِل:

[المسألة الأولى: العبد فاعل لأفعاله على سبيل الحقيقة.

المسألة الثانية: في إثبات القدرة للعبد.

المسألة الثالثة: هل الاستطاعة قبل الفعل أو معه؟

المسألة الرابعة: هل القدرة الحادثة صالحة للضدين أَم لا؟

المسألة الخامسة: هل العجز صفة وجودية أم عدمية؟

المسألة السادسة: القادر كما يقدر على الفعل.. يقدر على الترك.

المسألة السابعة: جواز التكليف بما لا يطاق عقلاً.

المسألة الثامنة: في إثبات التحسين والتقبيح في الشاهد.

المسألة التاسعة: في أَنَّ العقل لا يحكم في أفعال الله تعالى في التحسين والتقبيح.

المسألة العاشرة: في إِثبات أَنَّ الله تعالى مريد لجميع الممكنات.]

المَسْأَلَة الأولى: المختَار عندنَا أَنَّ عِنْد حُصُول القُدْرَة والداعية المَخْصُوصَة يجب الفِعْل، وعَلى هَذَا التَّقْدِير يكون العَبْد فَاعِلاً على سَبِيل الحقِيقَة، وَمَعَ ذَلِك فتكون الأَفْعَال بأَسرها وَاقعَة بِقَضَاء الله تَعَالَى وَقدره.

وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ القُدْرَة الصَّالِحَة للْفِعْل إِمَّا أَن تكون صَالِحَة للترك أَو لَا تكون، فَإِن لم تصلح للترك كَانَ خَالق تِلْكَ القُدْرَة خَالِقًا لصفة مُوجبَة لذَلِك الفِعْل، وَلَا نُرِيد بِوُقُوعِهِ بِقَضَاء الله تعالى إِلَّا هَذَا. وَأَمَّا إِن كَانَت صَالِحَة للترك فإِمَّا أَن يتَوَقَّف رُجْحَان أحد الطَّرفَيْنِ على الآخر على مُرَجّح أَو لَا يتَوَقَّف فَإِن توقف على مرجح فَذَلِك المُرَجح إِمَّا أَن يكون من الله تعالى أَو من العَبْد أَو يحدث لَا بمؤثر فَإِن كَانَ الأَوّل فَعِنْدَ حُصُول تِلْكَ الداعية يجب الفِعل وَعند عَدمها يمْتَنع الفِعل وهو المَطلُوب، وَإِن كَانَ من العَبْد عَاد التَّقْسِيم الأول، وَيحْتَاج خلق تِلكَ الداعية إِلَى دَاعِيَة أُخرَى وَلزِمَ التسلسل، وَأما إِن حدثت تِلْكَ الداعية لَا بمحدث - أَو نقُول إِنَّه تَرَجَّحَ أَحد الجانِبَيْنِ على الآخر لَا لمرجح أصلاً - كَانَ هَذَا قولاً باستغناء المحدَث عَن المحدث، واسْتغنَاء الممكن عَن المؤثر، وَذَلِكَ يُوجب نفي الصَّانِع.

فَإِن قَالُوا: لم لَا يجوز أَن يُقَال عِنْد حُدُوث الداعية يصير الفِعْل أولى بالوقوع وَلَا يَنْتَهِي إلى حد الوُجُوب.

قُلْنَا: هَذَا بَاطِل لوجوه، أَحدهَا: أَنَّ المَرْجُوح أَضْعَف حَالاً من المسَاوِي، فَلَمَّا امْتنع حُصُول المسَاوِي حَال كَونه مُسَاوِياً فبأَن يمْتَنع حُصُول المَرْجُوح حَال كَونه مرجوحاً أولى، وَإِذا امْتنع حُصُول المَرْجُوح وَجب حُصُول الرَّاجِح لِامْتِنَاع الخرُوج عَن النقيضين.

(الشرح) اعلم أَنَّ للناس في الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولان[1]:

(١) راجع: المحصّل ص٣٢٥، الإشارة ص١٤٢ ، الأربعين ص٢٢٧، نهاية العقول٢/ ٢٦، شرح العقائد النسفيّة ص١٤٢، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٥٣، غاية المرام ص٢٠٣، شرح الطوالع ص١٧٠، شرح المواقف ٨/ ١٤٥، شرح المقاصد ص١٢٥.

أحدهما: أنَّ ذلك الحيوان غير مستقل بإيجاده، وأصحاب هذا القول اختلفوا على مذاهب أربعة:

الأول: هو أنَّ الله تعالىٰ يوجد للعبد القدرة والداعية ثم هما يوجبان وجود المقدور، فيكون العبد فاعلاً للفعل ومع ذلك يكون واقعاً[1] بقضاء الله تعالىٰ، وهذا هو الذي اختاره في الكتاب، وهو مذهب إمام الحرمين وجمهور الفلاسفة، وبه قال أبو الحسين البصري مع أنَّه كان يدعي العلم الضروري في كون العبد موجِداً لأفعال نفسه.

الثاني: أنَّ الفعل واقع بالقدرتين، وهو قول أبي إسحق الإسفراييني.

الثالث: أنَّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالىٰ، لكن صفة الفعل من كونه طاعة أو معصية واقعة بقدرة العبد، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني.

الرابع: أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً لا في الفعل ولا في صفته، بل الله يخلق الفعل ويخلق له قدرة متعلقة بذلك الفعل لا تأثير لها فيه أصلاً، وهذا هو مذهب الشيخ الأشعري قدّس الله روحه العزيز.

القول الثَّاني: قول من قال: الحيوان مستقل بإيجاد فعله، وهو مذهب المعتزلة، ثم منهم من قال بأَنَّ العلم بكون العبد موجِداً لأفعال نفسه ضروريٌّ، ومنهم من قال: إنَّه استدلالي، فهذا تفصيل مذاهب الناس.

وقد احتجّ المصنِّف رضوان الله عليه في تقرير ما اختاره في الكتاب بأن قال: القدرة الصالحة للفعل إمَّا أن تكون صالحة للترك أو لا تكون.. إلىٰ آخره.

وتقريره أن نقول: لا شكَّ في أنَّ قدرة العبد صالحة للفعل، فهذه القدرة هل هي صالحة للترك أو لم تكن، فإن لم تكن صالحة للترك ولا شك بأنّ هذه القدرة مخلوقة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإذا كانت/ ١٤١/ غير صالحة للترك وهي مخلوقة لله تعالىٰ يكون الله تعالىٰ

---

(١) ص:- واقعاً.

لا محالة خالقاً لصفة موجبة للفعل وغير صالحة للترك أي لا يكون العبد بها متمكنا من تركه فيلزم أَن يكون الفعل واقعاً بقضاء الله تعالىٰ، إذ لا معنىٰ لقولنا: فعل العبد واقع بقضائه، سوىٰ أَنَّ الله تعالىٰ خالق في العبد صفة موجبة للفعل عندها لا يتمكن العبد من ترك ذلك الفعل.

وأَمّا إِذا كانت قدرة العبد صالحة للترك أَيضاً بحيث يصح منه الفعل معها تارة والترك أخرىٰ فنقول: ترجيح الفعل علىٰ الترك أَو الترك علىٰ الفعل لا يخلو إِمَّا أن يفتقر إلىٰ مرجّح أَو لا يفتقر، فإِن افتقر إلىٰ مرجّح فنقول: ذلك المرجّح إِمَّا أَن يكون من الله أَو من العبد أَو لا يكون من الله ولا من العبد.

فإِن كان ذلك المرجّح من الله تعالىٰ فنقول: عند حصوله لا بد وأَن يجب الفعل؛ لأَنَّ عند المرجّح يكون الفعل أَولىٰ وإِلَّا لم يكن المرجّح مرجّحاً فنقول: تلك الأَولوية إِمَّا أَن لا تنتهي إلىٰ حد الوجوب وهو باطل لما سيأتي في الكتاب، أَو ينتهي إلىٰ الوجوب فيكون الفعل واجباً والترك ممتنعاً وهو المطلوب.

وأَمّا إِن كان ذلك المرجّح من العبد فهو محال؛ لأَنَّ الكلام في كيفية فاعليته لذلك المرجّح كالكلام في كيفية فاعليته لذلك الفعل، فإِن كان لمرجّح آخر تسلسلت المرجّحات والإِرادات وذلك محال، أَو يلزم انتهاؤها إلىٰ مرجّح حاصل فيه اضطراراً من فعل الله، وحينئذٍ يكون الفعل واقعاً بقضاء الله تعالىٰ.

وأَمّا إن كان ذلك المرجّح لا من الله ولا من العبد فهو محال؛ لأَنّا لو جوَّزنا حدوث إِرادة مرجّحة لا عن محدث لما أَمكننا الاستدلال بحدوث الحوادث علىٰ وجود الله تعالىٰ وهو باطل، هذا كلّه إِذا قلنا بأَنَّ ترجيح أَحد طرفي الفعل يفتقر إلىٰ مرجّح علىٰ تقدير صلاحيّة قادريته للفعل والتَّرك، أَمّا إِذا قلنا بأَنّه لا يفتقر إلىٰ مرجّح فقد حصل الرجحان لا عن مرجّح، والرجحان بدون المرجّح محال، ولأنّ تجويز ذلك يبطل القول بافتقار الجائزات إلىٰ المؤثر وينسد من ذلك أَيضاً باب إِثبات العلم بالصانع وهو محال.

فإن قيل: السؤال على ما ذكرتموه من وجوه ثلاثة:

الأول: أنَّ ما ذكرتموه فاسد الاعتبار؛ لأنَّه استدلال على ما دلَّ على صحته ضرورة العقل، وبيانه هو أنَّ كلّ عاقل يعلم بالضرورة أنَّ أفعاله موقوفة على دواعيه، فمتى[1] اشتدّ به الجوع أكل الطعام، ومتى اعتقد أنَّ فيه سُمّاً انصرف عنه، وكذا القول في سائر الأفعال؛ فإنه متى علم مصلحة الشيء فعله إن احتاج إليه، ومتى علم ضرر الشيء اجتنب عنه بالضرورة، فما ذكرتموه إن كان لا يقدح في ذلك فما بنا حاجة إلى الجواب عنه، وإن كان قادحاً فهو قدح في الضروريات فلا يستحق الجواب.

السؤال الثَّاني: لمَ قلتم بأنَّه إذا كان المرجّح من الله يجب الفعل، ولمَ لا يجوز أن يقال: عند إحداثه للداعية يكون الفعل أولى لا أنَّه ينتهي إلى حد الوجوب كما ذهب إليه محمود الخوارزمي من متأخري /١٤٢/ المعتزلة[2]، وهذا هو السؤال المذكور في الكتاب، وتقريره هو أنَّ القادر نسبته إلى أحد مقدورَيْه كنسبته إلى المقدور الآخر فلا يترجح أحدهما على الآخر إلّا عند الداعي، ولكن ذلك المرجّح لا ينتهي إلى الوجوب؛ فإنَّ الإنسان إنَّما يستحق المدح إذا ترك بعض شهواته مع توفّر دواعيه عليها، وذلك يدلّ على إمكان الترك عند الترجح.

السؤال الثَّالث: سلّمنا أنَّه إذا افتقر ترجح أحد الطرفين على الآخر إلى المرجّح يلزم منه ما ذكرتموه، لكن لمَ لا يجوز أن لا يفتقر ذلك إلى مرجّح؟ قوله: بأنَّ رجحان الجائز بدون المرجّح محال، قلنا: متى في حق القادر أو في حق غيره، الأول ممنوع والثاني

---

(١) ل: فمَن.

(٢) قال الشيخ الخوارزمي الملاحمي رحمه الله مناقشاً الفلاسفة: (واحتجوا: فقالوا لو صحّ أن لا يوجد الفعل القادر المختار عند دواعيه لاحتيج في وجود الفعل إلى أمر زائد على القدرة والدواعي، ثم الكلام في ذلك الأمر كالكلام في القدرة والدواعي حتى يؤدي ذلك إلى ما لا يتناهى، فصحّ أنّه موجب لفعله.

والجواب أنّا لا نقول إن عند دواعيه يكون وجود فعله ولا وجود فعله على سواء فيلزم ما قلتم، بل نقول بأنَّ عند دواعيه يصير وجود فعله أولى من لا وجوده، فيترجح وجوده على أن لا يوجد، فلم يحتج إلى أمر زائد على القدرة والدواعي) الفائق في أصول الدين ص٦٧.

مسلّم[1]؛ بيانه هو أَنَّ الهارب عن السبع إِذا عنّ له طريقان متساويان فإِنَّه يختار أَحدهما على الآخر لا لمرجّح.

والجواب عن السؤال الأَوَّل -وهو قوله بأَنَّ ما ذكرتموه استدلال على فساد ما عُلم بالضرورة صحته- فنقول: لو كان العلم بكون العبد موجِداً لأَفعال نفسه ضرورياً لكان مشتركاً بين العقلاء وليس كذلك؛ فإِنَّا إِذا رجعنا إِلى أَنفسنا لم نعلم إِلّا أَنَّ هذه الأَفعال لا تحصل إِلّا على حسب قصودنا[2]، فأَمَّا أَن يكون المؤثر فيها نحن فذلك مما لا نجد من أَنفسنا، وأَيضاً فلأَنَّ من اعتبر أَحوال نفسه فإِنَّه يعلم أَنَّ إِرادته للشيء لا تتوقف على إِرادته لتلك الإِرادة بل سواء أراد تلك الإِرادة أو لم يردها فإِنّه تحصل له تلك الإِرادة، ونعلم أَنَّه متى حصلت الإِرادة الجازمة للشيء فإِنّه لا بد وأَن يحصل المراد، وأَنَّه قبل حصول تلك الإِرادة لا يحصل ذلك المراد، وإِذا كان العلم بصحة جميع ذلك حاصلاً علم بالضرورة أَنَّه لا إِرادة منه ولا حصول الفعل عقيب الإِرادة منه فكيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون العبد موجداً لأَفعال نفسه؟

وأَمّا السؤال الثَّاني: وهو قوله: لمَ لا يجوز أَن يكون المرجّح من الله تعالى ثم لا يصير الفعل مع هذا الرجحان منتهياً إِلى حد الوجوب. قلنا: هذا باطل للوجوه المذكورة في الكتاب.

أَمَّا الأَوَّل فهو قوله: إِنَّ المرجوح أَضعف حالاً من المساوي إِلى آخره. وتقريره: أَنَّه إِذا كان المرجّح موجوداً يكون رجحان أَحد الطرفين ثابتاً؛ وإِلّا لم يكن المرجّح مرجّحاً وإِذا كان رجحان أَحدهما ثابتاً يلزم أَن يكون الطرف الآخر مرجوحاً لا محالة، ولا شك ولا خفاء بأَنَّ المرجوح أَضعف حالاً من الممكن المتساوي الطرفين، فلما امتنع حصول الممكن المتساوي[3] لا لمرجّح على ما بيناه فأَولى أَن[1] يمتنع حصول الممكن المرجوح،

---

(١) ف، ل: ع م.

(٢) ل: تصورنا.

(٣) ل: المساوي.

وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح لامتناع الخلو عن النقيضين.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ عِنْد حُصُول الدَّاعِي إِلَى أحد الجَانِبَيْنِ لَو حصل الطّرف الثَّانِي لَكَانَ قد حصل ذَلِك الطّرف لَا لمرجح أصلاً، وَهَذَا القَائِل قد سلّم أن التَّرْجِيح لَا بُد فِيهِ من المرَجّح.

(الشرح) تقرير هذا الوجه هو أن يقال: عند حصول الداعي الذي هو المرجّح لأحد طرفي الفعل لا يخلو إمَّا أن يحصل الطرف الثَّاني أو لا يحصل، فإن حصل فقد حصل لا لمرجّح والخصم يسلم أنَّ وقوع الممكن لا عن مرجّح محال فيمتنع حصوله، وإذا لم يحصل لا بد من وجوب حصول هذا الطرف ضرورة أنَّه لا خروج عن أحد طرفي النقيضين.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّ عِنْد حُصُول ذَلِك المرَجح إِن امْتنع النقيض فَهُوَ الوُجُوب، وَإِن لم يمتنع فَكلّ مَا لا يمْتَنع لم يلْزم من فرض وُقُوعه محَال، فلنفرض مَعَ حُصُول ذَلِك المرَجح تَارَة ذَلِك الأَثر وَاقعاً وَتارَة لا وَاقعاً، فاختصاص أحد الوَقْتَيْنِ دون الثَّانِي بالوقوع إِن توقف على انضمام قيد زَائِد إِلَيْهِ لزم أَن يُقَال: إِن حُصُول الرجحان كَانَ مَوْقُوفاً على هَذَا القَيْد الزَّائِد لَكنَّا فَرضنَا أَنَّ الحاصِل قبل هَذَا الزَّائِد كَانَ كَافِياً فِي حُصُول الرجحان، وَإِن لم يتَوَقَّف على انضمام قيد زَائِد إِلَيْهِ لزم رُجْحَان الممكن المتساوي لَا لمرَجح وَهُوَ محَال.

(الشرح) تقرير هذا الوجه هو أن يقال: إنَّ عند حصول ذلك المرجّح لأحد الطرفين لا يخلو إمَّا أن /١٤٣/ يمتنع حصول الطرف الآخر أو لا يمتنع، فإن كان الأوَّل وجب حصول الفعل، وإن كان الثَّاني فنقول: عند حصول ذلك المرجّح لا يمتنع حصول الفعل تارة ولا حصوله أخرى، وكل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال، فليفرض تارة واقعاً وأخرى غير واقع، فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع والثاني باللاوقوع إمَّا أن يتوقف على انضمام قيد زائد إليه أو لا يتوقف، فإن توقف لم يكن الذي حصل أولاً تمام الترجيح؛ لأنَّه كان لا بد معه من هذا القيد، لكنَّا كنّا

(١) ف، ص: بأن.

فرضنا أَنَّ الحاصل قبل هذا القيد كان كافياً في حصول هذا الترجيح، هذا خلف.

وأيضاً فيعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجّح أولاً و من هذا القيد ، فإن لم يصر الرجحان واجباً افتقر إلى مرجّح آخر ولزم التسلسل وهو محال، وإن وجب فهو المقصود. وأمّا إن كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد زائد إلى ما كان حاصلاً أولاً مع أن نسبة ذلك المرجّح الذي كان حاصلاً أولاً إلى وقتَي الوقوع واللاوقوع بالسويّة لزم رجحان طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجّح وهو محال.

وأمّا السؤال الثَّالث، وهو قوله: استغناء الممكن عن المرجّح محال في حق القادر أم في حق غيره. قلنا: مطلقاً، والعلم به ضروري. وأمّا الهارب فلا نسلم أنّه يختار أحد الطريقين لا لمرجّح، بل الله يخلق فيه إرادة ضرورية لسلوك أحد الطريقين دون الآخر، فأمّا إذا لم يخلقها فيه توقف.

(المتن) إذا عرفت هَذَا فَنَقُول: إِنَّا لـمَّا اعترفنا بِأَنَّ الفِعل وَاجِب الحُصُول عِنْد مَجْمُوع القُدْرَة والداعي فقد اعترفنا بِكَوْن العَبْد فَاعِلاً وجاعلاً، فَلَا يلْزمنَا مُخَالفَة ظَاهر القُرْآن وَسَائِر كتب الله تَعَالَى. وَإِذا قُلْنَا بِأَنَّ المؤثر فِي الفِعْل مَجْمُوع القُدْرَة والداعي - مَعَ أَنَّ هَذَا المَجْمُوع حصل بِخلق الله تَعَالَى - فقد قُلْنَا بِأَنَّ الكلّ بِقَضَاء الله تَعَالَى وَقدره، فَهَذَا هُوَ المخْتَار.

(الشرح) لـمّا قرر المصنِّف رَضِيَ اللهُ عَنهُ ما ذهب إليه في هذه المسألة؛ أَراد أَن يُبيِّن أَنَّ ما ذهب إليه أولى بالاختيار من سائر المذاهب في هذه المسألة[1]، وبيانه:

هو أَنَّ بتقدير أَن يقال أَنَّ العبد موجد للأفعال يلزم منه مخالفة كثير من الآيات الواردة في إضافة الأشياء بالكلية إلى الله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]، ﴿ٱللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]،

(١) لاحظ تعبيره بالأولى!

﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وأمّا علىٰ تقدير نفي القدرة بالكلية عن العبد يلزم منه أيضاً مخالفة كثير من الآيات وهي الأفعال التي فيها إضافة الأفعال إلىٰ العباد مثل قوله تعالىٰ: ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧]، ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [التوبة: ٨٢]، ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧٦﴾ ﴾ [الزخرف: ٧٦]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

أمّا إذا قلنا بأَنَّ الفعل لا بد من حصوله عند مجموع القدرة والداعية للعبد فقد اعترفنا بأَنَّ العبد فاعلٌ للفعل، فلا يلزم منه مخالفة الآيات الواردة في إضافة الأفعال إلىٰ العباد، وإذا قلنا بأَنَّ مع كون المؤثر في الفعل مجموع الداعي والقدرة فقد حصل ذلك المجموع بخلق الله وإيجاده ومشيئته؛ فقد اعترفنا بأَنَّ الكل من الله، فلا جرم لا يلزمنا مخالفة شيء من الآيات الواردة في أَنَّ الكلّ واقع بخلق الله تعالىٰ وتكوينه، فثبت أَنَّ هذا المذهب أَولىٰ بالاختيار من هذين المذهبين المذكورين.

وأمّا أنّه أَولىٰ من مذهب الأستاذ أَبي إسحاق الإسفراييني رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلأَنّ من لوازم صِحَّة مذهبه وقوع مقدور واحد بين قادرين، وقد عرفت في باب التوحيد استحالته.

وأمّا أنّه هو أَولىٰ من مذهب القاضي أَبي بكر الباقلاني؛ فلأَنَّ مذهبه /١٤٤/ ضعيف أَيضاً؛ وذلك لأَنَّ حصول اختيار العبد بجعل ذلك الفعل طاعة دون جعله معصية لا بد له من مرجّح، فذلك المرجّح إمّا أن يكون من الله أَو من العبد أَو لا من الله ولا من العبد، ويعود الكلام المذكور بعينه فيه. وأَيضاً فكلّ دليل دلّ علىٰ استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد بعينه يدلّ علىٰ استحالة وقوع تلك الصفة بقدرته فيبطل القول بذلك.

ومما يُستدل به علىٰ استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد علىٰ سبيل الاستقلال أمور:

أَحدها: لو كان العبد قادراً علىٰ إيجاد بعض الممكنات لكان قادراً علىٰ كل الممكنات؛ لأَنَّ المصحِّحَ للمقدورية الإمكان، وهو عام، فيجب عموم الصحّة، وقد

تقدّم تقرير ذلك، واللازم منتفٍ إجماعاً فينتفي الملزوم.

وثانيها: لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها؛ إذ لو جوّزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى، ولأنَّ القاصد إلى إيجاد الشيء لا بد وأن يكون عالماً به والعلم به ضروري لكنه غير عالم بتفاصيلها، أمّا أولاً ففي حق النائم[1]، وأمّا ثانياً فلأنَّ الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السّكون مع أنّه لا شعور له به، فوجب أن لا يكون موجداً لها.

وثالثها: إذا أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تحريكه فإمّا أن لا يقعا، أو يقع كلّ واحد منهما، وهما باطلان على ما مرّ في مسألة التوحيد، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل؛ لأنَّ القدرتين متساويتان في التأثير في ذلك المقدور، والواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود المقدور على السوية، وإنّما التفاوت في أنَّ الله تعالى قادر على غير ذلك من المقدورات، وإذا كان كذلك استحال الترجيح.

ورابعها: أنَّ الفعل الاختياري لا يقع إلّا بعد تعلق القصد والاختيار به، والكافر لا يقصد ولا يختار إحداث الجهل /١٤٥/ بل لا يقصد إلّا العلم والصدق، فكان يجب أن لا يحصل له إلا العلم والصدق، فلما قصد العلمَ وحصل له الجهل علمنا أنَّ ذلك ليس بإيقاعه بل بإيقاع غيره.

(المتن) وَأَمّا الخصم فَإِنَّهُ قَال: العلم بِكَوْن العَبْد موجداً لأَفعاله علم ضَرُورِيّ، وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ العلم بِحسن المَدْح والذم عَلَيْهِ علم ضَرُورِيّ، وَالْعلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بِأَنَّ حسن المَدْح والذم يتَوَقَّف على كَون الممدوح والمذموم فَاعِلاً، وَمَا يتَوَقَّف عَلَيْهِ العلم الضَّرُورِيّ أَولى بِأَن يكون ضَرُورِيّاً، فَهَذِهِ مُقدمَات ثَلَاث.

---

(١) قال الإمام في الأربعين: (..وإنّما قلنا إن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه بوجوه: أحدها أنَّ النائم والمغمى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه إلى الجنب الآخر مع أنّه ليس له من كمية تلك الأفعال ولا كيفيتها خبر ألبتة..) (ص٢٣٠).

فأوّلها: أَنَّ العلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بِحسن المَدْح والذم، وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ كل من أَسَاءَ إِلَيْنَا فَإِنَّا نجد من أَنْفُسنَا وجداناً ضَرُورِيّاً أَنَّا نذمّه، وَمن أَحسن إِلَيْنَا فَإِنَّا نجد من أَنْفُسنَا وجداناً ضَرُورِيّاً بِأَنَّا نمدحه، وَمن نَازع فِي هَذَا فقد نَازع فِي أظهر العُلُوم الضرورية.

وَثَانِيها: أَنَّ العلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بِأَن حسن المَدْح والذم يتَوَقَّف على علم المادح والذامّ بِكَوْن الممدوح والمذموم فَاعِلاً، وَهَذَا أَيْضاً ظَاهر؛ لِأَنَّ من رمى وَجه إِنْسَان بآجُرَّة فَإِنَّهُ يذمّ الرَّامِي وَلَا يذمّ الآجرة. فَإِذا قيل لذَلِك الذام: لم تذمّ هَذَا الرَّامِي وَلَا تذم الآجُرَّة فَإِنَّهُ يَقُول: لِأَن ذَلِك الرَّامِي هُوَ الفَاعِل لهَذَا الفِعْل وَهَذِه الآجُرَّة لم تفعل ذَلِك، وَهَذَا يدل على أَنَّ العلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بِأَنَّهُ لَا يحسن المَدْح والذم إِلَّا عِنْد كَون الممدوح والمذموم فَاعِلاً.

وَثَالِثهَا: أَنَّ الَّذِي يتَوَقَّف عَلَيْهِ العلم الضَّرُورِيّ يجب أَن يكون ضَرُورِيّاً وَهَذَا أَيْضا ظَاهر؛ لِأَن الفَرْع أَضْعَف من الأَصْل، فَلَو كَانَ الأَصْل غير ضَرُورِيّ لَكَانَ بِتَقْدِير وُقُوع الشَّك فِيهِ وقع الشَّك فِي الفَرْع، وَحِينَئِذٍ يخرج هَذَا الفَرْع عَن كَونه ضَرُورِيّاً.

وَإِذا لاحت هَذِه المقدمَات ظهر أَنَّ العلم بِكَوْن العَبْد فَاعِلاً علم ضَرُورِيّ.

والجواب: إنّ ادعى العلم بكون العبد فاعلاً علم ضروري مَوْقُوف على تَلْخِيص معنى كَون العَبْد فَاعِلاً، فَنَقُول: إِن عنيتم بِهِ أَنَّ العَبْد قَادر على الفِعْل وعَلى التّرْك وَأَن نِسْبَة قدرته إِلَى الطّرفَيْنِ على السوية، ثمَّ إِنَّه فِي حَال حُصُول هَذَا الاسْتوَاء دخل هَذَا الْفِعْل فِي الْوُجُود من غير أَن خص ذَلِك الْقَادِر ذَلِك الطّرف بمرجح وبمخصص أَلْبَتَّةَ.. فلا نسلم أَنَّ هَذَا القَوْل صَحِيح، بل كَأَنّ بديهة العقل تشهد بِبُطْلَانِهِ. وَإِن عنيتم بِهِ أَنَّ عِنْد حُصُول الداعية المرجحة صدر عَنهُ هَذَا الأَثر فَهَذَا هُوَ قَوْلنَا ومذهبنا، وَنحن لَا ننكره ألبتة، إِلَّا أَنَّا نقُول: لـمَّا كَانَ عِنْد حُصُول القُدْرَة والداعية يجب الفِعْل وَعند انتفائهما أَو انْتِفَاء أَحدهمَا يمْتَنع، وَجب القول بكون الكل بِقَضَاء الله تَعَالَى وقدره، وَهَذَا مِمَّا لَا سَبِيل إِلَى دَفعه، فَهَذَا مُنْتَهى البَحْث العقلِيّ الضَّرُورِيّ فِي هَذَا البَاب.

(الشرح) لـمَّا قرر ما اختاره في الكتاب أَراد أَن يذكر ما ذكره الخصم ليجيب عنه.

قد عرفت أَنَّ من المعتزلة من يدعي العلم الضروري في كون العبد موجداً لأَفعال نفسه، ومنهم من يقول بأَنَّه استدلالي.

أَمَّا الذين ادعوا الضرورة فيه فقد احتجوا بما ذكره المصنِّف هنا، وهو ظاهر فلا نشتغل بشرحه.

وأَمَّا ما ذكره من الجواب عن دعوىٰ الضرورة في كون العبد موجداً لأَفعال نفسه؛ فوجهه أَن نقول:

التصديق مسبوق بالتَّصوّر فبيِّنوا أَولاً ما معنىٰ كون العبد موجداً لأَفعال نفسه، ثم تدَّعون الضرورة فيه، فنقول: إِن أَردتم بكونه فاعلاً للفعل هو أَنَّه قادر علىٰ الأَمرين، أَعني الفعل والترك، وأَنَّ نسبة قدرته إِلىٰ كلّ واحد من الفعل والترك علىٰ السوية، ثم إِنَّه في حال كون قدرته بالنسبة إِليهما علىٰ السواء يصدر منه الفعل من غير أَن تقترن به[1] داعية الفعل ومن غير أَن يخصّ ذلك القادر هذا الفعل بمرجّح أَلبتة؛ فهو ممنوع، بل بديهة العقل شاهدة باستحالة صدور الفعل عنه في تلك الحالة، وإِن عنيتم به أَنَّ عند انضمام الداعية المرجّحة إِلىٰ القدرة يصدر عنه الفعل لا محالة فذلك عين مذهبنا، فإِنَّه لمّا كان عند اجتماع القدرة والداعية يجب الفعل، وعند انتفاء كلّ واحد منهما أَو أَحدهما امتنع الفعل تكون الأَفعال كلها بقضاء الله وقدره/ ١٤٥/ لا محالة[2].

واعلم أَنَّ الفرقة الأخرىٰ من المعتزلة وهم الذين قالوا: كون العبد موجداً لأَفعال نفسه ليس بضروري بل هو استدلالي، احتجوا علىٰ صِحَّة مذهبهم بالمعقول والكتاب والسنة والإِجماع:

---

(١) الأصول الخطية: إليه .

(٢) ص: - لا محالة.

أَمَّا المعقول فمن وجوه:

أَحدها: أَنَّهم قالوا: لولا الاستقلال بالفعل لكان الأَمر والنهي باطلاً.

وثانيها: أَنَّ القول بأَنَّ الله هو الخالق لأَفعال العباد يسدّ باب إِثبات العلم بالصانع، فإِنّه لا يمكن إِثبات العلم به إِلّا بأَن نقول: العالم محدَث فيحتاج إِلىٰ محدث قياساً إِلىٰ أَفعالنا المحتاجة إِلينا، فمَن منعَ حكم الأَصل في هذا القياس لا يمكنه هذا الاستدلال.

ويُسَدّ باب النبوة؛ وذلك لأَنَّه إِذا كان تعالىٰ هو الفاعل لجميع القبائح لا يمتنع أَن يظهر المعجزة علىٰ الكذابين، فلا نميز النبي الصادق من الكاذب.

وثالثها: لو خلق الله تعالىٰ الكفر في الكافر لكان قد خلقه للعذاب المؤبد فلم يكن له عليه نعمة، وليس كذلك؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا ﴾ [إبراهيم: ٢٨].

فإِن قيل: لله تعالىٰ عليه نعم دنياويّة.

قلنا: اللذات الدنيوية بالنسبة إِلىٰ العذاب المؤبد كالقطرة بالنسبة إِلىٰ البحر وذلك لا يُعد نعمة، أَلا ترىٰ أَنَّ من جعل السم في الحلواء فإِنّه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمةً؛ فكذلك هنا.

ورابعها: لو خلق الظلم في الظالم لصحّ وصفه بكونه ظالماً؛ لأَنَّه لا معنىٰ للظالم إِلّا فاعل الظلم ولَمَا صحّ وصف العبد بكونه ظالماً؛ لأَنَّه لم يفعل شيئاً من ذلك.

وخامسها: لو خلق الكفر في الكافر ثم كلّفهم بالإِيمان كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق، وإِنّه غير جائز لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وسادسها: لو كان الله هو الخالق لأَفعالهم لما استحقوا الثواب والعقاب.

وأَما الكتاب؛ فمنه قوله تعالىٰ: { فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وكذلك جملة الآيات المشتملة علىٰ إِثبات العمل للعبد، مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ

﴿ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾ الآية[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [ص: ٢٨].

وبالجملة: فكل ما في القرآن من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم محسنين أو مسيئين يدل علىٰ كونهم فاعلين.

وأمّا السنة، فقوله صلوات الرحمن عليه: «كلّ ميسر لما خلق له»[2]، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نيّة المؤمن خير من عمله»[3].

وأمّا الإجماع: وهو أَنَّ الرِّضا بقضاء الله واجب بالإِجماع، فلو كان الكفر من خلق الله لكان واقعاً بقضائه فكان يجب الرضا به، والرضا بالكفر كفر.

والجواب عن الأَوَّل: أَنَّ هذا السؤال لازم عليكم من وجوه:

الأَوَّل: أَنَّ علم الله تعالىٰ بعدم الإِيمان ووجود الإِيمان متضادان، فيكون الأَمر بالإيمان مع[4] قيام العلم بعدم الإيمان أَمراً بالجمع بين الضدين.

إِذا عرفت هذا فنقول: إنّه تعالىٰ[5] كان عالماً من الأَزل إلىٰ الأبد بأَنَّ أَبا لهب لا يؤمن ثم إِنَّه كان يأمره بالإيمان، فكان هذا أمراً بالجمع بين المتنافيين، فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليكم في مسألة العلم كما أَنَّه لازم علينا في مسأَلة خلق الأَعمال، ولا جواب لكم عن هذا الإلزام إِلّا بأن تلتزموا مذهب هشام بن الحكم؛ وهو أَنَّه تعالىٰ لا يعلم الأَشياء قبل وقوعها، إِلا أَنّكم / ١٤٦/ تُكَفِّرُونَ من يقول بهذا القول.

الثَّاني في الإلزام: أَنَّه تعالىٰ أَخبر عن بعض الكفار بأَنَّهم لا يؤمنون أَصلاً بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [البقرة: ٦]، فلو آمنوا

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿ وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾ [طه: ٨٢].

(٢) صحيح مسلم: (٦٩٠٣). صحيح البخاري: (٧٥٥٢).

(٣) المعجم الكبير للطبراني: (٥٩٤٢).

(٤) ل: + عدم.

(٥) ص: الله تعالىٰ.

لصار خبر الله كذباً والكذب عليه محال؛ أمّا عندنا فلذاته، وأمّا عندكم فلأنّه يدل على الجهل أو الحاجة وهما محالان والمفضي إلى المحال محال، فكان صدور الإيمان منهم محالاً مع أنّهم كُلِّفوا به.

والثالث في الإلزام: أنّه كلَّفَ أبا لهب بالإيمان وأخبر بأنّه لا يؤمن، ومن الإيمان هو التصديق في كلّ ما أخبر عنه، فيكون إخباره بعدم إيمانه داخلاً في إيمانه؛ فيكون أبو لهب مكلّفاً بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن.

الرَّابع من الإلزام: أنَّ التكليف على العبد إن كان حال استواء الداعيتين امتنع الفعل لأَنَّ تكليفه بالترجيح حال الاستواء تكليف[1] بما لا يطاق، وإن كان حال رجحان أحدهما على الآخر كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع.

واعلم بأَنّ أَصحابنا عارضوا المعتزلة بأَمرين:

أَحدهما: أَنَّ الذوات عندهم ثابتة في الأزل فلا يكون للعبد فيها تأثير، والوجود حال، والأحوال غير مقدورة عندهم، وإذا لم يكن الذات والوجود مقدوراً كان التكليف بالإيجاد تكليفاً بالمحال.

الثَّاني: أَنَّ الأمر بمعرفة الله حاصل، فهذا الأَمر إمَّا أَن يتوجه على العبد حال معرفته فيكون ذلك أَمراً بتحصيل الحاصل أَو قبل كونه عارفاً بربه، وقبل عرفانه به لا يعرف أمره، فتوجه ذلك الأمر عليه يوجب التكليف ما لا يطاق.

والجواب عن الثَّاني أَنّا لا نثبت العلم بالصانع بالقياس على أَفعالنا بل نثبته بالطريق الذي بيناه.

وأَمّا حديث سد باب النبوّة فنقول: إنَّما يقبح إظهار المعجز على الكاذب إذا كان الغرض منه تصديق الكاذب، لكنه غير متعيّن لذلك، بل جاز أَن يكون لأَغراض أُخر؛

---

(١) الأصول الخطية: تكليفاً.

نحو[1] كونه لطفاً لأقوام أخر أو معجزة لنبي آخر أو إجابة لدعوة ولي أو تكريراً لعادة مستمرة أو ابتداء عادة، فبتقدير أن يكون الغرض أحد ما ذكرنا من الأمور لم يكن قبيحاً.

واعلم أَنَّ هذا الجواب فيه نظر؛ لأنَّه يقال: هب أَنَّه إذا كان الغرض منه شيئاً آخر يلزم أن لا يكون ذلك قبيحاً من الله تعالىٰ، لكنكم إذا جوزتم إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب سواء كان ذلك لغرض تصديق الكاذب أو لغيره من الأغراض المذكورة؛ انسدّ باب الاستدلال بظهور المعجزات علىٰ صدق الأنبياء، وذلك سدّ باب النبوّة.

بل الجواب الشافي عنه ما ذكره إمام الحرمين قدّس الله روحه العزيز؛ وهو أَنَّ المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقاً[2]؛ ولذلك فإِنَّ من قدح في المعجز إنّما قدح لاعتقاده أنَّه ليس من فعل الله بل هي من باب الحيل والطِّلَّسمات لا أَنَّه سلّم كونها من فعل الله ثم قدح في دلالتها علىٰ الصدق، فتجويزنا إظهار الله تعالىٰ المعجز علىٰ يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري، كما أَنَّ تجويز انقلاب الأشياء عن مجاريها العادية لا يقدح في العلم الضروري الحاصل ببقائها علىٰ مجاريها.

وعن الثَّالث: أَنَّه ليس لله تعالىٰ علىٰ الكافر نعمة غير النعم الدنيوية، فإِنَّ من أعطىٰ السكين لغيره وعلم منه أَنَّه يقتل به نفسه لا يكون هذا الاعطاء إنعاماً عليه /١٤٧/ فكذلك لـمّا علم الله تعالىٰ من الكافر أَنَّ التكليف يفيده الاستحقاق الأَبدي للعقوبة فكيف يكون هذا التكليف إنعاماً عليه، فإذن ليس له عليه إنعام ديني.

وعن الرَّابع: إن عنيتم بالظالم كونه موجِداً للظلم فينا فهذا يكون إلزاماً للشيء علىٰ نفسه، وإن عنيتم به تجويز إطلاق لفظة الظالم عليه فذلك غير لازم؛ لأَنَّ الأَسامِيَ توقيفية.

وعن الخامس: أَنَّ تكليف ما لا يطاق واقع علىٰ ما بيّنّاه.

---

(١) ل: مثل.

(٢) انظر الإرشاد للإمام الجويني ص١٣٢-١٣٣.

وعن السادس: أنَّ عندنا الاستحقاق ثابت، لكن بقول الشرع لا غير.

وأمّا قوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾، فنقول: الخالق هو المقدِّر، ونحن نقول بموجبه؛ فإنَّ العبد مقدِّر وإن لم يكن فاعلاً.

وأمّا النّصوص الدالة على كون العبد فاعلاً من الآيات والأحاديث فنقول: إن قلنا بأنَّ القدرة الحادثة مع انضمام الداعية إليها موجبة للفعل كما هو اختيار المصنِّف اندفع الإشكال بالكلية، وإن قلنا بأنَّها غير مؤثرة فيه كما هو مذهب شيخنا[(١)] الأشعري قدس الله روحه فلنا في الجواب طريقان:

الأوَّل أن نقول: إنَّها معارَضة بالنصوص الدالّة على إضافة الفعل إلى الله تعالى مثل قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [البقرة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، والإيمان نعمة؛ فوجب أن يكون الله فاعلاً للإيمان فيكون فاعلاً للكفر أيضاً لعدم القائل بالفصل.

الطريق الثَّاني: هو أنّا وإن نفينا كون العبد موجداً لأفعال نفسه لكنَّا لا ننفي كونه مكتسباً، ثم في الكسب قولان:

أَحدهما: أنَّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ العبد لو اختار الطاعة فإنّه تعالى يخلقها فيه، وإن اختار المعصية فإنَّه تعالى يخلقها فيه، وإذا كانت المُكنة بهذا المعنى حاصلة فلمَ لا يكفي ذلك القدر في حسن إضافة الفعل إلى العبد، وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه شيخنا الأشعري رحمة الله عليه.

القول الثَّاني: أنَّ ذات الفعل بخلق الله لكن صفة كونه طاعة أو معصية بكسب العبد، فلمَ لا يكفي هذا القدر في صِحَّة إضافة الفعل إليه، وقد عرفت أنَّ هذا اختيار

---

(١) ل: الشيخ.

القاضي أَبي بكر، وعرفت أَيضاً ضعفه.

ولقائل أَن يقول على الأَوَّل: إِنَّ الله تعالىٰ إِنَّما أَنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا حجة لهم، ولو كان المراد من الآيات التي ذكرتها كون أَفعال العباد بخلق الله لقالت العرب للرسول ﷺ: كيف تأمرنا بالإيمان وقد خلق الله فينا الكفر وطبع على قلوبنا، فكان ذلك قادحاً في نبوّته، ولـمّا لم يكن كذلك علمنا أَنّه ليس المراد ما ذكرتموه.

وعلى الثَّاني: أَنَّ العبد لا يخلو إِمَّا أَن يكون مستقلاً بإدخال شيء في الوجود أَو لم يكن، فإِن كان الأَوَّل فقد سلّمتم قول المعتزلة، وإِن كان الثَّاني كان العبد مضطراً؛ لأَنَّه تعالىٰ إِذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإِذا لم يخلق امتنع حصوله فيه، فيكون مضطراً فلا يكون له كسب فيه.

فإِن قيل: الكسب عندنا عبارة عن الفعل الذي يقع بقدرة الله، لكنه يكون مقارناً لقدرة العبد ومتعلّقاً بها؛ فعلى هذا لا يلزم من كونه مضطراً انتفاء اسم الكسب عنه بهذا التفسير.

قلنا: ترجيح أَحد تعلقي القدرة الحادثة على تعلقها الثاني إِن وقع بالعبد فقد اعترفتم بتأثير قدرة العبد أَو بالله فلا يكون ذلك / ١٤٨/ الترجيح مضافاً إِليه أَصلاً، فلا يكون له فيه كسب أَلبتة، اللهم إِلّا أَن يقال: ترجيح أَحد التعلقين على الآخر ليس أَمراً ثبوتياً فلا يلزم من إِضافته إِلى العبد كونه مؤثراً في الترجيح؛ إِذ لو كان ثبوتياً لكان وقوعه بالقدرة والاختيار فكان ترجح[1] تأثير القدرة والاختيار فيه زائداً عليه ولزم التسلسل.

***

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة: فِي إِثْبَات القُدْرَة للْعَبد. اعْلَم أَنَّا نعلم بِالضَّرُورَةِ تَفرِقَة بَين بدن الإِنْسَان السَّلِيم عَن الأَمْرَاض المَوْصُوف بِالصِّحَّةِ وَبَين المَرِيض العَاجِز، وَالمخْتَار عندنَا أَنَّ تِلكَ التَّفرِقَة عَائِدَة إِلَى سَلامَة البنية واعتدال المزاج.

---

(١) ص: - ترجح.

وَأَمَّا أَبُو الحسن الأَشْعَرِيّ فَإِنَّهُ أثبت صفة سَمَّاهَا بِالْقُدْرَةِ مُغَايرَة لاعتدال المزاج، وَاحتج على إِثْبَات هَذِه الصّفة بِأَن قَالَ: نَحن ندرك تَفْرِقَة بَين الإِنْسَان السَّلِيم الأَعْضَاء وَبَين الزَّمِن المقعد فِي أَنه يَصح الفِعْل من الأول دون الثَّانِي، وَتلك التَّفْرِقَة لَيست إِلَّا فِي حُصُول صفة للقادر دون العَاجِز، وَتلك الصّفة هِيَ القُدْرَة.

(الشرح) اعلم أَنَّ الناس اختلفوا في القدرة:

فقال قوم: إنها عبارة عن نفس المزاج، وهو باطل؛ لأَنَّ المزاج كيفية متوسطة من[1] الكيفيات الأَربعة، فهي من جنسها، إِلّا أَنَّها أَضعف منها بسبب انكسار بعضها بالبعض، ولـمّا لم تكن القدرة من جنس تأثير الكيفيات علمنا أَنَّها ليست بمزاج.

وقالت الفلاسفة: إِنَّها عبارة عن سلامة الأَعضاء عن الآفات.

وكان[2] المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ جعل القدرة عبارة عن مجموع هذين المعنيين، فقال: إنّها عبارة عن سلامة البنية واعتدال المزاج.

وذهب الشيخ الأَشعري قدس الله روحه إلىٰ أَنَّ القدرة صفة ثبوتية قائمة بالقادر مغايرة لسلامة البنية واعتدال المزاج.

وأَمّا المصنِّف فتقرير حجته هو أَن يقال: نحن ندرك تفرقة ضرورية بين بدن الإنسان الصحيحِ الأَعضاء السليم عن الآفات القادر علىٰ الحركات والسكنات وبين المريض العاجز عن الفعل، فتلك التفرقة إِن كانت عائدة إِلىٰ سلامة البنية واعتدال المزاج فهو المطلوب، وإِن كانت عائدة إِلىٰ صفة أخرىٰ وراء ما ذكرناه فهو محال علىٰ ما سنبيّن فساد هذا المذهب، وإِن كانت عائدة إِلىٰ شيء آخر غير ما ذكرناه فلا بد من إِفادته لنتكلم عليه.

---

(١) ل: بين.

(٢) لك أن تقرأها علىٰ نحوين: (كانَ) أو (كأَنَّ).

وقد احتج الشيخ الأَشعري علىٰ أَنَّ القدرة صفة أخرىٰ وراء ما ذكره المصنِّف بما ذكر في الكتاب، وتقريره هو أَن يقال: نحن نميّز بين حركة القادر السليم الأَعضاء وبين حركة المرتعش والزمِن المقعد في أنّ حركة القادر موافقة لإِرادته مستقيمة منظومة ولا كذلك حركة المرتعش، وأَمّا الزمِن فعاجز عن الحركة، فلولا أَنّه اختص القادر السليم عنهما بصفة موجبة لتلك الحركة المنظومة الموافقة لإِرادته؛ وإِلّا لم يكن اختصاصه بذلك أَولىٰ من اختصاص المرتعش والزمِن بذلك، فلمّا اختصّ السليم القادر بذلك دلّ ذلك علىٰ[1] وجود صفة موجبة له وهي المسمّاة بالقدرة.

(المتن) فَيُقَال له: أَتدَّعي حُصُول هَذِه التَّفرِقَة قبل حُصُول الفِعْل أَو حَال حُصُول الفِعْل؟

وَالْأول بَاطِل؛ لِأَن قبل حُصُول الفِعْل لَا وجود للقدرة على الفِعل عندك، فَإِنَّ مذهبك أَنَّ الِاسْتِطَاعَة مَعَ الفِعْل لَا قبل الفِعْل، وعَلى هَذَا المَذهَب فالتفرقة الحاصِلَة قبل الفِعل يمتَنع أَن تكون لأَجل القُدْرَة.

وَالثَّانِي بَاطِل؛ لِأَنَّ حَال حُصُول الفِعل يمْتَنع مِنهُ التّرك وَإِلَّا لزم مِنهُ اجْتِمَاع النقيضين، وَهُوَ محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقرير حجة الشيخ الأَشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شرع في الاعتراض عليها، وتقريره أَنّا لا نسلم وجود هذه التفرقة؛ وذلك لأَن هذه التفرقة لو حصلت فإِمّا أن يكون حصولها قبل حصول الفعل أَو حال حصوله أَو بعده، والأَقسام بأَسرها باطلة فوجب القول بامتناع هذه التفرقة.

أَمّا انتفاء القسم الأَول فلأَنّ القدرة عندكم لا تثبت قبل الفعل وإِنّما تثبت معه، فلو كانت التفرقة الحاصلة قبل صدور الفعل إِنّما كان لأَجل القدرة التي هي مقارنة للفعل يلزم أن يكون سبب الشيء متأَخراً عن مسبَّبه وهو محال.

---

(١) ل: دل علىٰ ذلك.

أمّا انتفاء القسم الثاني فلأنّ حال حصول الفعل يمتنع الترك لأنّ حال حصول الفعل فالفعل موجود، فلو تحقق الترك أيضاً لزم اجتماع النقيضين؛ فإذن لا فرق في عدم القدرة على الترك حال حصول الفعل بين القادر والعاجز.

وأمّا انتفاء القسم الثالث فظاهر، إذ لا قدرة للعبد على الفعل المعدوم.

واعلم بأنّ أصحابنا أجابوا عن هذا الاعتراض بوجهين: / ١٤٩/

الأوَّل: أنَّ الفرق الذي نجده في النفس[1] معلوم بالضرورة، وما ذكرتم من قبيل التشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب.

الثَّاني: أنّا نختار القسم الثَّاني، قوله: لا فرق في عدم القدرة على الترك بين القادر والعاجز حال حصول الفعل. قلنا: مسلّم، لكن لمَ قلتم بأنّ هذا يبطل الفرق الذي نجده من أنفسنا بالضرورة، وهذا لأنَّه لا قدرة للمرتعش على تلك الحركة، والمختار له قدرة وإن تساويا في أنَّه لا قدرة لواحد منهما على الترك حال وجود الفعل.

(المتن) وَأَيْضاً: تدّعي حُصُول هَذِه القُدْرَة عندما يخلق الله الفِعل فِي العَبْد أَو عندما لا يخلقه فِيهِ، وَالأول محَال؛ لِأَنَّ عِند حُصُول الفِعْل لَا يتَمَكَّن من تَركه، وَالثَّانِي محَال لِأَنَّ عِنْدَمَا لَا يخلق الله تعالى الفِعل فِي العَبد لَا يتَمَكَّن العَبد من فعله، فعلى جَمِيع الأَحوَال ادِّعَاء هَذِه التَّفرِقَة على مذهبه محَال.

(الشرح) هذا تقرير السؤال على مذهبنا بطريق آخر، وهو أن يقال: متى تدَّعون حصول هذه القدرة للقادر، تدَّعون حصولها له حال ما يخلق الله القدرة فيه على الفعل، أو قبله، أو بعده، إذ فِعْل العبد عندكم مخلوق لله وليس للعبد فيه أثر ألبتة، والأَول محال؛ لأَنَّ حصول الفعل حال ما خلقه الله تعالى ضروري. والثاني محال؛ لأَنَّ حصول القدرة قبل أن يخلق الله تعالى الحركة محال عندكم. والثالث محال؛ لأَنَّ المعدوم لا قدرة للعبد عليه ولا تصلح قدرته للإعادة.

---

(١) ل: بالنفس.

واعلم أَنَّ اختيار أَصحابنا أَنَّ هذا الامتياز يحصل حال ما خلق الله الفعل. قوله: حصول الفعل حال ما خلقه الله ضروري. فنقول: إن أراد به أنّه لا بد من حصول الفعل فهذا مسلّم، لكن لمَ قال: إِنَّه غير مقدور، وإن أراد بكونه ضرورياً أَنّه غير مقدور فهذا محل النزاع فلا يصح أَن يُجعل دليلاً على بطلانه.

(المتن) ولئن سلَّمنَا حُصُول التَّفرِقَة، لَكِن لم لَا يجوز أَن يُقَال: إنَّه إِذا اجتمع الحار مَعَ البَارِد انْكَسَرَ كل وَاحِد مِنْهُمَا بِالْآخرِ، وَتحصل كَيْفيَّة متوسطة بَينهمَا معتدلة وَتلك الكَيْفِيَّة هِيَ القُدْرَة.

(الشرح) اعلم أَنَّ المصنِّف منع أَولاً حصول التفرقة المذكورة وبيَّنَ عدم حصولها بالطريقين المذكورين، والآن ساعد على حصولها، لكنَّه يقول: لمَ لا يجوز أَن تكون تلك التفرقة عائدة إلى مجرد اعتدال المزاج.

وتقريره هو أَنَّه إذا اجتمع الحارّ والبارد والرطب واليابس انكسرت سَوْرَة كلّ واحدٍ منها بسورة الأخرى، ويحدث من ذلك كيفية متوسطة بينهما معتدلة، فتكون تلك التفرقة عائدة إلى تلك الكيفية المعتدلة، وقد عرفت ضعف هذا الاحتمال.

(المتن) وَالْحق عندنَا أَنَّ العلم بِحُصُول هَذِه التَّفرِقَة ضَرُورِيّ، وَأَنَّ تِلْكَ التَّفرِقَة عَائِدَة إِلَى مَا ذَكرْنَاهُ من المزاج السَّلِيم، وَأَنَّ تِلْكَ الصلاحية مَتى انْضَمَّ إِلَيْهَا الداعية الجازمة صَار مجموعهما مُوجباً للْفِعْل.

(الشرح) لـمَّا بيَّنَ بطلان كون تلك الصِّفة مغايرة لاعتدال المزاج؛ أَشار إلى ما اختاره أَولاً فقال: التفرقة الحاصلة بين القادر والعاجز ضرورية[1]، وتلك التفرقة عائدة إلى سلامة المزاج واعتداله، ثم إِنَّ تلك القدرة - بهذا التفسير - الصالحة للفعل متى انضمّ إليها الداعية الموجبة لترجيح الفعل على الترك صار مجموعهما علّة للفعل كما اختاره في المسألة السالفة.

---

(١) الأصول الخطية: ضروري ؛ وفي (ف) يوجد فوق حرف الياء رسمُ (يه) من غير تنقيط.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: قَالَ أَبو الحسن الأَشْعَرِيّ: الِاسْتِطَاعَة لَا تُوجد إِلَّا مَعَ الفِعْل، وَقَالَت المعْتَزلَة: لَا تُوجد إِلَّا قبل الفِعْل.

وَالمخْتَار عندنَا أَنَّ القُدْرَة الَّتِي هِيَ عبارَة عَن سَلامَة الأَعْضَاء وَعَن المزاج المعتدل حَاصِلَة قبل حُصُول الفِعْل، إِلَّا أَنَّ هَذِه القُدْرَة لَا تَكْفِي فِي حُصُول الفِعْل ألبَتَّة، ثم إذا انضمَّت الداعية الجازمة إِلَيْهَا صَارَت تِلْكَ القُدْرَة مَعَ هَذِه الداعية الجازمة مصدراً متعيِّناً للفِعل المعين، ثمَّ إِنَّ ذَلِك الفِعْل يجب وُقُوعه مَعَ حُصُول ذَلِك المَجْمُوع لِأَنَّ المؤثر التَّام لَا يتَخَلَّف الأَثر عنه البَتَّة. فَنَقُول: قَول من يَقُول الِاسْتِطَاعَة قبل الفِعْل صَحِيحٌ من حَيْثُ إِنَّ ذَلِك المزاج المعتدل سَابق، وَقَول من يَقُول الِاسْتِطَاعَة مَعَ الفِعْل صَحِيحٌ من حَيْثُ إن عِنْد حُصُول مَجْمُوع القُدْرَة والداعي الَّذِي هُوَ المؤثر التَّام يجب حُصُول الفِعْل مَعَه.

(الشرح) لـمّا فرغ من إثبات القدرة للعبد شرع في بعض أَحكامها، فمن جملتها أَنّها مقارنة للفعل، ويستحيل وجودها قبله على ما ذهب إليه شيخنا الأَشعري، وذهبت المعتزلة والفلاسفة والكرّامية إلىٰ أَنَّ القدرة قبل الفعل[1].

واختلف المعتزلة في وجودها مع الفعل، فذهب بعضهم إلىٰ أَنّه يمتنع بقاؤها إلىٰ حال الفعل، قالوا: القول ببقائها يتنزَّل بمنزلة القول بصعود السطح بسُلّم بعد احتراقه، ومنهم من قال: إنّه يجوز بقاؤها حال حصول / ١٥٠/ الفعل.

إذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ اختار في الكتاب كونها حاصلة قبل الفعل؛ وذلك لأَنّه لما فسَّر القدرة بسلامة الأَعضاء واعتدال المزاج، وسلامة الأَعضاء واعتدال المزاج حاصل قبل الفعل لا محالة، فتكون القدرة حاصلة قبل الفعل لا محالة. نعم، هي غير كافية في تحقق الفعل، بل لا بد معها من انضمام الداعية الجازمة إليها، فإذا انضمّت الداعية الجازمة إليها صار مجموع القدرة والداعية علّة للفعل حتىٰ يصير

(١) راجع: المحصّل ص١٦٥، شرح العقائد النسفية ص١٥٢.

الفعل مقارناً لهما ضرورة وجوب تحقق الأثر عند حصول العِلّة.

إذا عرفت هذا فنقول: من ذهب إلىٰ أَنَّ الاستطاعة قبل الفعل فذلك صحيح من حيث إنَّ اعتدال المزاج وسلامة الأَعضاء الذي هو القدرة سابقٌ علىٰ الفعل، ومَن قال بأَنّ القدرة مقارنة للفعل فقوله أَيضاً صحيح من حيث إنَّ عند حصول القدرة وانضمام الداعية الجازمة إِليها يجب الفعل لوجوب مقارنة الأثر مع المؤثر التام، فعُلم أَنَّ كلّ واحد من القولين صحيح بالاعتبارين المذكورين، فهذا مجموع ما أشار إليه في هذه المسأَلة، ولنذكر حجة كلّ واحد من القولين:

أَمَّا حجة القول الأَوَّل الذي هو اختيار شيخنا أَبي الحسن الأَشعري فهي من حيث النَّقل والعقل:

أَمَّا النَّقل: فقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ۝٦٧﴾ [الكهف: ٦٧]، دلّ ذلك علىٰ أَنَّ الاستطاعة مع الفعل؛ إذ لو كانت حاصلة قبله لكانت استطاعة موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ علىٰ الصّبر حاصلة قبل الصبر فيلزم أَن يصبر، وحينئذٍ ما كان للخضر أَن يقول له: ﴿إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ۝٦٧﴾ [الكهف: ٦٧].

وأَما المعقول: فهو أَنَّ العرض لا يبقىٰ زمانين؛ لأَنَّ البقاء صفة، فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل علىٰ ما مر، إِذا ثبت هذا فنقول: لو تقدّمت القدرة علىٰ الفعل فلا يخلو إِمَّا أَن تبقىٰ إلىٰ حالة وجود الفعل بها أَو لا تبقىٰ، والأَول باطل لما مر أَنَّ العرض لا يبقىٰ زمانين، والثاني باطل أَيضاً لأَنَّ الفعل حينئذٍ لا يكون مقدوراً؛ إِذ يمتنع وقوع الفعل بالقدرة المعدومة، ولو جاز أَن يكون العدم مؤثراً لجاز أَن يكون صانع العالم عدماً محضاً وهو محال.

وأَمّا حجة القول الثّاني الذي هو اختيار المعتزلة فهي أَيضاً من حيث النَّقل والعقل:

أَمَّا النَّقل: فقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، والتمسّك به هو أَنَّ القدرة لو كانت مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعاً للحج

فلا يتناوله التكليف، فيلزم أَنَّ كلّ من لم يحج لا يصير مأموراً بالحج بسبب هذه الآية وذلك باطل.

وأمّا العقل: فلأنّ الكافر حال كفره يُكلَّف بالإيمان، فلو لم يكن قادراً على الإيمان حال كونه كافراً كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

والجواب عن الأَوَّل: أَنَّ هذا لازم عليكم؛ وذلك لأَنَّ القادر إِمَّا أَن يصير مأموراً بالفعل قبل حصول الداعي أَو بعده، والأَول تكليف ما لا يطاق؛ لأَنَّ الفعل عندكم موقوف على الداعي، وأَمّا الثَّاني فيصير الفعل واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة، وإِذا كانت الاستطاعة منتفية في الحالتين وجب أَن لا يتوجه التكليف المذكور في الآية.

وعن الثَّاني أَنَّ تكليف ما لا يطاق واقع كما مرَّت الإِشارة إليه لما سيأتي.

***

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة: قَالَ أَبو الحسن الأَشْعَرِيّ: إِنَّ القُدْرَة لَا تصلح للضدين. وقالت المعتزلة: إنّها صالحة للضدين.

وعندي: إِن كَانَ المُرَاد من القدرة ذَلِك المزاج المعتدل وَتلك السَّلامَة الحاصِلَة فِي الأَعْضَاء فَهِيَ صَالِحَة للْفِعْل وَالتّرْك وَالعلم بِهِ ضَرُورِيّ، وَإِن كَانَ المُرَاد أَنَّ القُدْرَة مَا لم تنضم إِلَيْهَا الداعية الجازمة المرجحة فَإِنَّهَا لَا تصير مصدراً لذَلِك الأَثر وأَنّ عِند حُصُول المَجْمُوع لَا تصلح للضدين فَهَذَا حق. وَتَقْرِير الكَلَام فِيهِ مَعْلُوم مِمَّا ذَكرْنَاهُ.

(الشرح) اعلم أَنَّ / ١٥١/ هذه المسأَلة فرع المسأَلة السالفة[(١)] ومبنية عليها[(٢)]، إِذا عرفت هذا فنقول: القدرة الحادثة عند شيخنا الأَشعري لا تتعلق إِلّا بمقدور واحد؛ لأَنّها إِنّما توجد مقارِنة للفعل، فلو تعلقت بالضدين لزم وجود الضدين معاً وهو محال.

---

(١) ل: فرع على المسألة الثانية.

(٢) راجع: المحصّل: ١٦٧.

وعند المعتزلة: القدرة الحادثة تتعلق بالمتضادات والمختلفات، واتفقوا على أَنَّ القدرة الواحدة لا يتأَتّىٰ بها إِيقاع مثلين في محل واحد في وقت واحد.

وأَمّا الفلاسفة فلهم تفصيل في هذا الباب، قالوا: إِن كان المراد أَنَّ هذه القدرة ليست قدرة تامة على الشيء وضده فقد صدقوا؛ لأَنَّ هذه القدرة متىٰ كانت مترددة بين الضدين استحال أَن يصدر عنها أَحدهما؛ لأَنَّه ليس أَحد الجانبين أَولىٰ من الآخر، ومتىٰ خرجت عن حدِّ التردد لم تكن قدرة على الضدين. وإِن أَرادوا به أَنَّ القدرة - التي هي بحالة لو انضمّ إِليها مرجّح تصير مؤثرة - لا تتقدّم على الفعل فهو باطل بالضرورة.

هذا ما يتعلق بنقل المذاهب، والتحقيق في هذا الباب ما ذكره المصنِّف فقال: إِن كان المراد من القدرة اعتدال المزاج وسلامة الأَعضاء فلا شك أَنَّ القدرة بهذا المعنىٰ صالحة للفعل والترك، وإِن كان المراد أَنَّ القدرة بدون انضمام الداعية يستحيل أَن تكون مصدراً لشيء، وأَنَّ الداعية إِذا انضمّت إِلى القدرة فلا يكون مجموعهما صالحاً للضدين فهو حق؛ لأَنَّ عند ذلك المجموع يصير الفعل ضرورياً والترك مستحيلاً فكيف يمكن أَن يقال: إِنَّه صالح للترك أَيضاً.

وقد احتج الشيخ الأَشعري على أَنَّ القدرة غير صالحة للضدين بأَنّ القدرة عبارة عن التَمَكُّن، ومفهوم التَمَكُّن من الحركة مغاير لمفهوم التَمَكُّن من السّكون، فتكون القدرة على الحركة مغايرةً للقدرة على السّكون فلا تكون القدرة الواحدة صالحة للحركة والسّكون، بل لا بد من وجود قدرتين وهو المطلوب.

والاعتراض عليه: لا نسلّم أَنَّ القدرة عبارة عن التَمَكُّن، بل القدرة عبارة عن صفة من لوازمها التَمَكُّن. وأَيضاً فإِمَّا أَن يقال: القدرة على الحركة من حيث هي[1] قدرة على الحركة مغايرة للقدرة على السّكون من حيث هي قدرة على السّكون، أَو يقال: القدرة التي هي الصفة[2] بدون إِضافتها إِلى الحركة والسّكون متعددة، فإِن كان

---

(١) ف، ص: من حيث هي هي.

(٢) ل: صفة.

الأوَّل فلا خلاف في تعدد القدرة بذلك التفسير، وإن كان الثَّاني فما الدَّليل على أنَّ القدرة المنسوبة إلى الحركة بدون اعتبار النسبة مغايرة للقدرة المنسوبة إلى السكون[1] بدون اعتبار النسبة فإنَّ النزاع ما وقع إلّا فيه.

وأمّا المعتزلة فقد احتجوا على صِحَّة مذهبهم بأن قالوا: لو كانت القدرة لا تتعلق إلّا بمقدور واحد لكان العبد مُلجأً إليه، وهو باطل:

أمَّا أولاً فلأنّ الإنسان يحسّ من نفسه المُكنة من الفعل والترك ولو لم يكن له قدرة على الترك لما أحسَّ المُكنة من نفسه.

وأمّا ثانياً فلأنّ القادر على الشيء ينبغي أن يتخيّر بين الإقدام والإحجام، وإنَّما يتحقق هذا بين الضدين.

قال الأَصحاب: ما ذكرتم من قبيل الدعوى، وليس من شرط القدرة على الشيء القدرة على تركه، وسبيل تعلق القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم، وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بضده.

(المتن) المسأَلَة الخَامِسَة: قَالَ أَبو الحسن الأَشْعَرِيّ: العَجز صفة قَائِمَة بالعاجز تضَاد القُدرَة. وَعِنْدنَا أَنَّ العجز عبارَة عَن عدم القدرة عمَّا من شَأْنه أَن يقدر على الفِعْل. وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّا مَتى تصوَّرنا هَذَا العَدَم حكمنَا بِكَوْنِهِ عَاجِزاً وَإِن لم نعقل فِيهِ

---

(١) الأصول الخطية: الحركة ؛ والمثبت مني، انظر المفصّل للكاتبي مخطوطاً (ل١٠٦ سليمانية) تجد سياق كلامه هناك قريباً من كلام الفاضل الشارح هنا.

وقد وافق الإمام الرازي الشيخَ الأشعري في إطلاق عدم صلاحية القدرة للضدين في المحصّل، ولأنقل هنا ما وقع في المحصّل وتلخيصه للطوسي إذ فيه فائدة: قال جناب الإمام: (القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة، لنا أنَّ القدرة عبارة عن التمكّن، ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك..).

قال الملخص الطوسي: (المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكّن، ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذاك يشتركان في مفهوم التمكّن، وإنّما يختلفان من حيث تعلقهما تارة بهذا وتارة بذاك، فإذا كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظي).

أمراً آخر، وَذَلِكَ يدلّ على أَنَّا لَا نعقل من العَجز إِلَّا هَذَا العَدَم./١٥٢/

(الشرح) لـمَّا فرغ من إِثبات القدرة وذكر أحكامها شرع في البحث عمّا يقابلها وهو العجز[1]، وقد اختلفوا فيه:

فذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ‌ٱللَّهُ تعالىٰ إلىٰ أنّه صفة قائمة بالعاجز، وأنَّ التقابل بينه وبين القدرة تقابل الضدين، فعلىٰ هذا يكون كلّ واحد منهما وجودياً.

وزعمت الفلاسفة أنَّه عدمي، والتقابل بينه وبين القدرة تقابل العدم والملكة.

وتحقيقه أَنَّ العجز عبارة عن عدم القدرة عمَّا من شأنه أن يقدر علىٰ الفعل، وهذا هو الذي اختاره في الكتاب.

وقد احتج علىٰ ذلك بأَنَّا متىٰ تصورنا عدم القدرة بالنسبة إلىٰ شخصٍ حكمنا بكونه عاجزاً وإِن لم نعقل وجود صفة، ولو كان العجز أمراً وجودياً لما أمكننا الحكم بالعجز عند تعقل عدم القدرة من غير تعقل أمرٍ آخر وراءه.

واحتج المتكلمون علىٰ أنَّه وجودي بأن قالوا: ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولىٰ من العكس، فإما أن يقال: كلّ واحد منهما عدميٌ وهو باطلٌ، أو كلاهما وجودي وهو المطلوب.

اعترض المصنِّف علىٰ هذا فقال: دلّ الدَّليل علىٰ أَنَّ القدرة صفة وجودية، ولم يدلّ الدَّليل علىٰ أَنَّ العجز وجودي، فجعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولىٰ من العكس.

ويمكن أن يقال في بيان أَنَّ العجز صفة وجودية: هو أنّا نحسّ عجزنا عن أمور، فهذا الإِحساس ليس عدماً صِرفاً فلا بد وأن يكون وجودياً وهو المطلوب.

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: اتّفق المتكلمون على أَنَّ القَادِر كَمَا يقدر على الفِعْل يقدر على التّرك، لكنّهم اختلفُوا فِي تَفسِير التَّرك.

---

(١) راجع: المحصّل ص١٦٧، شرح العقائد النسفية ص١٥٣.

فَقَالَ الأَكْثَرُونَ: ترك الفِعْل عبارَة عَن أَن لَا يفعل شَيْئاً وَيبقى الأَمر على العَدَم الأَصْلِيّ، وَهَذَا فِيهِ إِشْكَال لِأَنَّ القُدْرَة صفة مُؤثرَة والعدم عبارَة عَن نفي الأَثر، فَالْقَوْل بِكَوْن العَدَم أَثراً للقدرة جمع بَين النقيضين وَهُوَ محَال، وَلِأَن البَاقِي حَال بَقَائِهِ لَا يكون مَقْدُوراً لِأَنّ تكوين الكَائِن محَال.

وَقَالَ البَاقُونَ: التّرك عبارَة عَن فعل الضِّدّ، فعلى هَذَا التَّقْدِير القَادِر لَا يَخْلُو عَن فعل الشَّيْء وَعَن فعل ضِدّه.

فَقيل: هَذَا يُشكِل من وَجْهَيْن: الأول: أَنَّ من استلْقى على قَفاهُ وَلم يفعل شَيْئاً أَصلاً فَإِنَّهُ يعلم بِالضَّرُورَةِ أنه لم يفعل ألبتة شَيْئاً، فَالْقَوْل بِأَنَّهُ فعل شَيْئاً مُخَالَفة للضَّرُورَة. وَالثَّانِي: أَنَّ البَارِي تَعَالَى كَانَ تَارِكاً لخلق العَالم فِي الأَزَل فَيلْزم كَونه تعالى فَاعِلاً فِي الأَزَل لضدّ العَالم، وَإِذا كَانَ ضدّ العَالم أَزلياً امْتنع زَوَاله فَكَانَ يجب أَن لَا يُوجد العَالم.

والأصوب أَن يُقَال: العلم بِكَوْنِ الفاعل قَادِراً على الفِعْل وَالتّرْك علم ضَرُورِيّ، وَالتشكيك فِي هَذِه التفاصيل لا يُوجب التشكك فِي تِلْكَ الجمْلَة.

(الشرح) لا يخفى أَنَّ القادر لا بد وأَن يقدر على ترك الفعل كما أَنَّه يقدر على تحقيق الفعل، وعليه اتفاق المتكلمين، إِلّا أَنّهم اختلفوا في حقيقة الترك[1]، وحاصل ما ذُكر فيه عبارتان، وعلى كلّ واحد منهما إِشكال:

العبارة الأولى قالوا: الترك عبارة عن أَن لا يفعل شيئاً أَصلاً.

والكلام على هذه العبارة من وجهين ذكرهما في الكتاب:

أَمّا الأَوَّل فتقريره هو أَن يقال: القدرة صفة شأنها التأثير في الأثر، والعدم عبارة عن نفي حصول الأَثر، فلو تعلقت القدرة بالعدم بمعنى التأثير فيه لزم أَن يصدق على العدم أَنَّه أَثر للقدرة من حيث إنَّ القدرة تعلقت به، وأَن يصدق عليه أَنّه ليس بأَثر من

---

(١) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٠٣.

حيث إِنَّه عدم، فيصدق عليه أَنَّه أثر وليس بأثر وذلك جمع بين النقيضين وهو محال.

الإِشكال الثَّاني على هذه العبارة: هو أَنَّ العدم الأَصلي باقٍ عند تحقق الترك، والباقي حال بقائه يستحيل أَن يكون مقدوراً ضرورة أَن تكوين الكائن محال.

فظهر من هذين السؤالين أَنَّ العدم يستحيل أَن يكون مقدوراً نظراً إلى كونه عدماً ونظراً إلى كونه باقياً فلا يتصور كون القادر قادراً على الترك.

العبارة الثانية هي أَنهم قالوا: الترك عبارة عن فعل الضدّ.

والكلام على هذا التفسير أَيضاً من وجهين:

أَمَّا أَولاً فلأَنَّا ندرك الفرق بالضرورة بين ترك الفعل بالكلية وبين فعل الضد، ولذلك فإِنَّه يمكن تحقق أَحدهما دون الآخر؛ فإِنَّ من استلقى على قفاه ولم يفعل فعلاً أَصلاً ورأساً يصدق عليه أَنَّه لم يفعل شيئاً أَلبتّة، ولم يصدق عليه أَنَّه فعل شيئاً؛ فلا يصح أَن يقال: إِنَّه فعل ضد الفعل[1]، وإِذا صدق أحد هذين الأَمرين دون الآخر يستحيل أَن يقال: إِنَّ أَحدهما هو عين الآخر.

وأَمّا ثانياً فلأنّ المتكلمين اتفقوا على أَنَّ الباري تعالى كان تاركاً / ١٥٣/ لإِيجاد العالم في الأَزل، فلو كان ترك الشيء عبارة عن فعل ضده يلزم أَن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فاعلاً لضد العالم في الأَزل، ولو كان كذلك لكان ضد العالم أَزليّاً، والأَزليّ يمتنع زواله، فكان يجب أَن لا يدخل العالَم في الوجود أَبداً، وقد دخل في الوجود هذا خلف.

وفيه نظر؛ لأَنَّ الأَزلي إِنَّما يمتنع زواله بشرط الوجود لا مطلقاً، فلمَ قلتم بأَنّ ضد العالم لو كان أَزليّاً لكان ممتنع الزوال[2]، وإِنّما يكون كذلك أَن لو كان موجوداً، فلمَ قلتم بأَنّه كذلك؟

واعلم أَنَّ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لصعوبة الإِشكال على هاتين العبارتين قال: والأَصوب

---

(١) ص: - [ولذلك فإِنَّه يمكن... إِنَّه فعل ضد الفعل].

(٢) ص: لو كان أزلياً يمتنع الزوال.

أن ندعي الضرورة في كون القادر قادراً على الفعل والترك، والتردد في أنَّ الترك هل[1] هو عبارة عن عدم الفعل أو عن فعل الضد لا يقدح في ذلك العلم الضروري.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: قَالَ أهل السّنة: لَا يمْتَنع تَكْلِيف مَا لَا يُطاق. وَقَالَت المعْتَزلَة: إِنَّه لَا يجوز. وحجَّة المثبتين وُجُوه: أَحدهَا أَنَّه تَعَالَى علم من بعض الكفَّار أَنه يَمُوت على كفره، فَإِذا كلَّفه بِالإِيمَان فقد كلَّفه بِفعل الإِيمَان مُقَارناً للعلم بِعَدَمِ الإِيمَان، وَهَذَا تَكْلِيف بِالجمع بين الضدين.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المسأَلة فرع المسأَلة التي ستأتي، وهي مسأَلة التحسين والتقبيح، فمن قال بأَنّ الحسن والقبح لا يثبت إِلّا بالشرع جوّز تكليف ما لا يطاق، وهو قول أَهل السنة، ومن قال بالتحسين والتقبيح العقليين قال: يستحيل التكليف بما لا يطاق؛ لأَنَّه قبيح عقلاً، وهذا هو مذهب المعتزلة[2].

وقد احتج الأَصحاب بوجوه ذكرها في الكتاب وقد أَشرنا إلى بعضها في مسأَلة خلق الأعمال:

أَمَّا الأَوَّل: فتقريره أَن نقول: علم الله تعالى بعدم إيمان من قَدَّرَ الله تعالى في حقه أَن يموت من غير إِيمان مع إِيمانه ضدان؛ لأَنَّا لا نعني بالضدين إِلّا الأَمرين اللذين[3] يمتنع اجتماعهما، وإِيمان هذا الشخص مع علم الله تعالى بعدم إيمانه ممّا يمتنع اجتماعهما في الوجود؛ ضرورة أَنَّ ما هو خلاف علم الله تعالى فهو محال الوقوع، فيكون عدم إِيمانه واجباً. ولا يخفى بأَنَّ عدم الإِيمان لا يجامع الإيمان فيلزم القول بالتضاد.

---

(١) ص: - هل.

(٢) راجع: المحصّل ص٣٣٩، الإشارة ص١٥٣، شرح العقائد النسفيّة ص١٥٤، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٣٦، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٤، شرح المواقف ٨/ ٢٠٠.

(٣) ص: الأمرين اللذان ؛ ف، ل: الأمران اللذان ؛ والمثبت من المحقق.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شك بأنَّه تعالىٰ أمر جميع الكفار، بالإِيمان فيكون ذلك الشخص داخلاً في التكليف بالإيمان فيكون تكليفه به تكليفاً بالجمع بين الإيمان وبين العلم بعدم الإِيمان الذي لا يتغير، فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو تكليف بما لا يطاق.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّه كلّف أَبَا لَهَب بِالْإِيمَان، وَمن الإِيمَان تَصْدِيق الله تَعَالَى فِي كل مَا أخبر عَنهُ، وَمن جملة ما أخبر عَنهُ أَنَّه لَا يُؤمن أبداً، فَيلْزم أنه تَعَالَى كلَّفه بِأَن يُؤمن بِأَن لَا يُؤمن وَهُوَ جمع بَين النقيضين.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في جواز تكليف ما لا يطاق، وتقريره هو أَن يقال: إِنَّه تعالىٰ كلّف أبا لهب بالإِيمان، ومن جملة الإِيمان هو الإيمان بجميع كتب الله المشتملة علىٰ الأَخبار علىٰ ما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، لكن من جملة تلك الأَخبار هو أَنَّ أبا لهب لا يؤمن بل يموت علىٰ الكفر، فقد صار أَبو لهب مكلفاً بأَن يؤمن بأنّه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّا بَيّنا أَنَّ الْقُدْرَة على الكفر والداعية إِلَيْهِ من خلق الله تَعَالَى، ومجموعهما يُوجب الكفر، فَإِذا كلَّفه بِالْإِيمَان فقد كلَّفه بِمَا لَا يُطَاق.

(الشرح) تقرير هذا الوجه أَن يقال: إِنّا بينا في مسأَلة خلق الأَعمال أَنَّ القدرة والداعي من خلق الله تعالىٰ، ثم إِنَّهما يوجبان الفعل، وإِذا كان كذلك فتكون قدرة الكافر علىٰ الكفر وداعيته له مخلوقين[1] لله تعالىٰ، وهما يوجبان الكفر إِيجاباً ضرورياً، فإِذا كلّفه بالإِيمان مع قيام ذلك الموجب للكفر فقد كلّفه بما لا يطاق.

واحتج الخصم بأَنَّ تكليف ما لا / ١٥٤/ يطاق قبحه معلوم بالضرورة فيمتنع القول به. وأَيضاً فلأنّ المحال غير معلوم فوجب أَن لا يصح التكليف به.

---

(١) الأصول: المخلوقان ؛ والمثبت من المحقق.

أما الأَوَّل فلأنّا لا نعقل الجمع بين الضدين وإيجاد القديم، وأمّا الثّاني فإنّ[1] التكليف يستدعي الفهم فإذا قال السيد لعبده: تحرّك، صحّ ذلك لأنّ المطلوب معلوم، وأمّا إذا قال: تمرّك لم يصح ذلك لكونه غير معقول.

والجواب عن الأَوَّل سيأتي[2]، وعن الثّاني أنّ العلم قد يراد به مجرد تصوّر الشيء وقد يراد به التصديق. فقولكم: المحال غير معقول، إن أردتم به الأَوَّل فباطل؛ لأنّا إذا حكمنا على الجمع بين الضدين بأنّه محال فلولا أنّ الجمع بينهما متصوَّر لنا وإلا لاستحال أن نحكم عليه دون غيره بالامتناع، وإن أردتم به الثّاني فنقول: لمَ قلتم بأنّ ما لا يمكن أن يصدّق بإمكانه تصديقاً مطابقاً لا يجوز التكليف به، وهل النزاع إلّا فيه.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: نَحن نعلم بِالضَّرُورَةِ أَنَّ لنا محبوباً وَلنا مبغوضاً، ثمَّ إِنَّه لَا يجب أَن يكون كل مَحْبُوب إِنَّمَا كَانَ محبوباً لإفضائه إِلَى شَيْء آخر، وَأَن يكون كل مبغوض إِنَّمَا كَانَ مبغوضاً لإفضائه إِلَى شَيْء آخر، وَإِلَّا لزم إِمَّا الدّور وَإِمَّا التسلسل وهما باطلان، فَوَجَبَ القطع بِوُجُود مَا يكون محبوباً لذاته لَا لغيره، وبِوُجُود مَا يكون مبغوضاً لذاته لَا لغيره.

ثمَّ لـمَّا تأَمّلنا علمنَا أَنَّ المحبوب لذاته هو اللَّذَّة وَالسُّرُور وَدفع الأَلَم وَالْغَم، وَأما مَا يغاير هَذِه الأَشْيَاء فَإِنَّهُ يكون محبوباً لإفضائه إِلَى أَحد هَذِه الأَشْيَاء، وَأَمَّا المبغوض لذاته فَهُوَ الأَلَم وَالغَم وَدفع اللَّذَّة وَالسُّرُور، وَأَمَّا مَا يغاير هَذِه الأَشْيَاء فَإِنَّهُ يكون مبغوضاً لغيره.

إذا عرفت هَذِه المقدمَة فَاعْلَم أَنَّ مَذهَبنَا أَنَّ الحسن والقبح ثابتان فِي الشَّاهِد بِمُقْتَضى العقل، وَأما فِي حق الله تَعَالَى فَهُوَ غير ثَابت البَتَّةَ.

---

(١) ص: فلأن.

(٢) في مسألة التحسين والتقبيح.

(الشرح) اعلم أَنَّ الغرض من هذه المسألة والمسألة التي بعدها إثبات التحسين والتقبيح العقليين في الشاهد ونفيهما عن الغائب[1]، وقد قدّم علىٰ هذا المطلوب مقدمة، هي أَنَّ كلّ محبوب لا يجوز أَن يكون محبوباً لشيء آخر محبوب، وكلّ مبغوض لا يجوز أَن يكون مبغوضاً لمبغوض آخر، وإلّا لزم التسلسل، إمَّا في موضوعات متناهية وهو الدور أَو في موضوعات غير متناهية وهو المسمّىٰ بالتسلسل المطلق وهما محالان، فإذن لا بدّ من الانتهاء إلىٰ شيء يكون محبوباً لذاته ولجوهره لا لشيء آخر، وكذلك لا بدّ من الانتهاء في المبغوضات إلىٰ وجود ما يكون مبغوضاً لذاته وحقيقته.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّا لـمَّا تصفحنا الأمور وتفكرنا فيها وفتشنا محبوباتنا؛ علمنا أَنَّ المحبوب لذاته منها هو اللذة ودفع الألم والغم، وأَمّا ما سوىٰ هذه الأمور من الأمور المحبوبة المحتملة للنفع فإنّها إنّما تكون محبوبة لأجل كونها وسيلة إلىٰ هذه الأمور مثل المال والجاه والقبيلة[2] والعشيرة. وأَمّا المبغوض لذاته فهو الأَلم والحزن والغم ودفع السرور[3] والفرح واللذة، وأَمّا ما عداها من الأمور المحتملة للضرر فإنّها إنّما تكون مبغوضة لإفضائها إلىٰ تلك الأمور.

إذا عرفت هذه المقدِّمة فاعلم أَنَّ مذهب جمهور أَصحابنا أَنَّ حسن الأشياء وقبحها في الشاهد ثابتان بمقتضىٰ العقل؛ أَي: للعقل مجال في أَن يحكم بحسن الأشياء الصادرة منّا أَو بقبحها، وأَمّا في حق الله تعالىٰ فإنّه لا مجال له أَصلاً في أَن يتصرف في أفعال الله تعالىٰ وأَحكامه وتكاليفه وأَن يحكم علىٰ شيء منها بالقبح ولا بالحسن إلّا بعد ورود الإذن من الشرع.

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٣٩، الإشارة ص٢٠٦ ، الأربعين ص٢٤٦، نهاية العقول٣/ ٢٣٥، شرح العقائد النسفيّة ص١٥٠، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٢١، غاية المرام ص٢٣٣، شرح الطوالع ص١٩٥، شرح المواقف ٨/ ١٨١، شرح المقاصد ص٢/ ١٤٨.

(٢) ل: والعبيد ، بدل قوله: والقبيلة.

(٣) الأصول الخطيّة: ودفع الشرور.

ومن قدماء الأَصحاب من لم يفصِّل ذلك فقال: حسن الأَشياء وقبحها سواء كان في الشاهد أَو في الغائب غير ثابت إِلّا بالشرع.

وأَمّا المعتزلة فقد ذهبوا إِلىٰ أَنَّ حسن الأشياء وقبحها معلوم بالعقل، وللعقل مجال في أَن يحكم علىٰ كلّ الأمور سواء كانت صادرة من الله أَو من العبد إِما بالحسن أَو القبح.

والحرف فيه هو أَنَّ حسن الأَشياء وقبحها عندهم معللة بذواتها؛ أَي القبيح قبيح لذاته في الشاهد والغائب لا بحكم الشرع، والحسن حسن لذاته لا بالشرع /١٥٥/ بل الحاكم في ذلك هو العقل.

ثم إِنَّ منهم من فصّل فقال: العقل قد يستقل بمعرفة حسن الأمور وقبحها مثل معرفته بحسن الصدق والعلم والعدل وشكر المنعم، ومعرفته بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث وتكليف ما لا يطاق وتعظيم ما لا يستحق التعظيم وكفران النعمة وترك الواجبات، وقد لا يستقل العقل بدركه مثل المستحسنات والقبائح الشرعية.

واعلم أَنَّ من مهمات هذه المسأَلة البحث عن هذه الأمور، فلنبحث عن ماهياتها ثم نرجع إِلىٰ تقرير ما في الكتاب:

أَمّا (القبح) فقد حدّه أَبو الحسين بأَنّه الذي ما ليس للمتمكن منه ومن العالم بقبحه أَن يفعله، ويتبع ذلك أَن يستحق الذم بفعله. وقال في حدّ (الحسن): ما للقادر عليه المتمكن منه ومن العالم بحسنه أَن يفعله، ويتبعه استحقاق المدح بفعله.

واعلم بأَنّ قوله في حد القبيح: ليس له أَن يفعله، ليس بجيد؛ لأَنَّ اللام في قوله: ليس له، يحتمل أموراً، فإِنّه قد يراد به الإِذن والزجر كما يقال: لزيد أَن يستمتع بزوجته وليس لعمرو أَن يستمتع بها؛ أَي زيد مأذون له في ذلك[1] وعمرو ممنوع منه. وقد يراد به العجز والقدرة كما يقال: لزيد أَن يصارع عمراً إِذا كان قادراً وليس له ذلك إِذا لم يكن قادراً عليه. وقد يراد به كونه موصوفاً به كما يقال: لهذا المحل سواد. وقد يراد به الحسن

---

(١) ف، ص: فيه في ذلك ؛ ل: به في ذلك ؛ والمثبت من المحقق.

والقبح كما يقال: لفلان أن يفعل ذلك؛ أي يحسن منه، وليس له أن يفعل؛ أي يقبح منه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن كان المراد منه[1] هو الأوّل صار معنى القبح أمراً شرعياً لا عقلياً، وذلك لا يلائم مذهبه، وأمّا الثّاني والثالث فظاهر الفساد، والرابع يقتضي الدور، وإن كان المراد معنى خامساً فاذكروه لنتكلم عليه.

واعلم أنَّ له أن يقول: المراد من هذا اللام الإذن، لكن الإذن العقلي لا الإذن الشرعي.

إشكال آخر: وهو أنَّ ترك الواجبات من القبائح، وهو غير داخل في هذا الحدّ؛ لأنّه لا يصح أن يقال فيه: إنَّه ليس للمتمكن منه أن يفعله، فإنَّ الترك[2] عدم فلا يمكن أن يفعل، وأيضاً فلأنّه أدخل في الحدّين المذكورين لفظتي القبح والحسن، فلو كان القبح والحسن معلوماً لكان القبيح والحسن غنياً عن التفسير.

وأمّا (المدح) فقد قيل في حده: إنَّه عبارة عن الإخبار عن كونه مستحقاً لأن يفعل به ما يفرح أو يلتذ به. و(الذم) قيل: الإخبار عن كونه مستحقاً لأن يفعل به ما يحزن به ويتألم به.

واعلم أنَّ على [هذا] التفسير لا يتصور المدح والذم في حق الله تعالى؛ لاستحالة الفرح والغم عليه، وحينئذٍ يسقط كلام المعتزلة.

وأمّا (الظلم) فقد قيل: إنَّه ضرر ليس بمستحَق، وليس فيه نفع ولا دفع ضرر أعظم منه معلوم أو مظنون.

وأمّا (الضرر) فهو الألم أو ما يجري مجراه نحو الغم أو فوت نفع أو ما يؤدي إليه.

و(المنفعة) هي اللذة والسرور وما يؤدي إليهما مثل الذهب والفضة وما يصحّحهما مثل الحياة.

والمراد من (التفويت) منع الشيء من الدخول في الوجود عند قيام المقتضي أو إزالته بعد حصوله.

---

(١) ص: - منه.

(٢) ف، ص: + هو.

واعلم أنَّ على هذا التفصيل ظهر أنّه يندرج تحت الضرر أقسام عشرة: فالألم كما في الضرب، والغمّ كما في الشتم، ومنع اللذة كمنع الرجل عن أكل طعام نفسه، ومنع السرور كمنع الرجل من لقاء إخوانه، وإزالة اللذة وإزالة /١٥٦/ السرور وهما ظاهران، ومنع ما يؤدي إلى اللذة كالمنع من الاكتساب، ومنع ما يصحّح اللذة كأخذ ماله، ومنع ما يؤدي إلى السرور كالمنع من الهبة، ومنع ما يصحح السرور[١].

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير ما في الكتاب[٢]:

(المتن) أَمّا بَيَان أَنَّه ثَابت بِمُقْتَضى العقل فِي الشَّاهِد، فَيدلّ عَلَيْهِ وجهان:

أَحدهَا: أَن اللَّذَّة وَالسُّرُور وَمَا يُفْضِي إِلَيْهِمَا أَو إِلَى أَحدهمَا مَحْكُوم عَلَيْهِ بالحسنِ من هَذِه الجِهَة بِمُقْتَضى بديهة العقل وَأَنّ الأَلَم وَالْغَم وَمَا يُفْضِي إِلَيْهِمَا أَو إِلَى أَحدهمَا مَحْكُوم عَلَيْهِ بالقبح، وَوُجُوب الدّفع من هَذِه الجِهَة بِمُقْتَضى الفطْرَة الأَصليّة، إِلَّا إِذا صَارَت هَذِه الجِهَة مُعَارضَة بغَيْرهَا فَحِينَئِذٍ يَزُول هَذَا الحكم، مثاله أَنَّ الفسق وَإِن كَانَ يُفِيد نوعاً من اللَّذَّة إِلَّا أَنَّ العقل يمْنَع عَنهُ، وَإِنَّمَا يمْنَع لاعْتِقَاده أَنَّه يستعقب أَلماً وغمّاً زَائِداً، وَهَذَا يُفِيد أَنَّ جِهَة الحسن والقبح وَالتَّرْغِيب والترهيب لَيْسَ إِلَّا مَا ذَكَرْنَاهُ.

(الشرح) قد ذكرنا أَنَّ الغرض من هاتين المسألتين إثبات التحسين والتقبيح العقليين في الشاهد ونفيهما عن الغائب:

أَمّا الأَوّل فقد احتج المصَنِّف عليه من وجهين:

أَمّا الأَوّل: فتقريره هو أن يقال: إذا ثبت أَنَّ من المحبوبات ما هو محبوب لذاته مثل اللذة والسرور ومنها ما يكون محبوباً لغيره كالأمور المفضية إلى هذين المحبوبين، فاعلم أَنَّ المدعى هو أَنَّ العقل مستقل بالحكم بحسن هذه الأشياء؛ أعني اللذة والسرور وما يفضي إليهما. وكذلك ثبت أَنَّ من المبغوضات ما هو مبغوض لذاته مثل

---

(١) تم الكلام في (ص) ؛ في (ف): (كا) ثم فراغ بمقدار كلمة ؛ في (ل) يوجد فراغ بمقدار كلمة ؛ والمثبت في نهاية العقول: (كالوداد).

(٢) ص: - إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير ما في الكتاب.

الأَلم والغم ومنها ما يكون مبغوضاً لغيره، فاعلم أَنَّ العقل أَيضاً مستقل بالحكم بقبح كلّ واحد منها سواء ورد به الشرع أَو لم يرد، وله أَن يحكم بوجوب دفع المضرَّات المؤلمات، والعلم به ضروري.

بقي أَن يقال: ليس كلّ لذة فإِنَّ للعقل أَن يحكم بحسنها فإِنَّ الفسق يفيد نوعاً من اللذة[1] مع أَنَّ العقل يمنع منه، وأَيضاً فليس كلّ ألم فإِنَّ للعقل أَن يحكم بقبحه فإِنَّ من الآلام ما لا يحكم العقل بقبحها لاشتمالها على أنواع المصالح مثل قطع [يد] السارق وقتل القاتل وقطع الجاني وصلب قاطع الطريق وغير ذلك، إِلّا أَنَّ / ١٥٧/ المصنِّف استثنى هذا النّوع في الكتاب بقوله: إِلّا إِذا صارت تلك الجهة معارضة بغيرها فحينئذٍ يزول هذا الحكم.

والتحقيق فيه أَنَّ العقل إِنّما يحكم بحسن الشيء من حيث إِنَّه لذة و سرور أَومفضٍ إِليهما، أَو فيه نفع ومصلحة إِذا كان خالياً عن جهة قبيحة، أَمّا إِذا عارضت جهةُ كونِه لذةً وسروراً ومنفعةً جهة أخرى موجبة للقبح فإِنَّ العقل لا يحكم بحسنه بل يمنع منه، وقد يحكم بقبحه لاعتقاده أَنّه يَستعقِبُ ضرراً، وكذلك إنما يحكم بقبح الشيء المؤلم بشرط خلوّه عن شيء من المصالح والمنافع، أَمَّا إِذا اشتمل ذلك الألم على نوع مصلحة فإِنّه لا يحكم بقبحه بل قد يحكم بحسنه.

(المتن) الثَّانِي: وهو أَنَّ القَائِلين بالتحسين والتقبيح بِحَسب الشَّرْع فسَّروا القبْح بِأَنَّهُ الَّذِي يلزم من فعله حصُول العقَاب، فَيُقَال لَهُم: وَهل تسلّمون أَنَّ العقل يَقْتَضِي وجوب الِاحْتِرَاز عَن العقَاب أَو تَقولُونَ إِنَّ هَذَا الوُجُوب لَا يثبت إِلَّا بِالشَّرْعِ، فَإِن قُلْتُمْ بِالْأولِ فقد سلَّمتم أَنَّ الحسن والقبح فِي الشَّاهِد ثَابت بِمُقْتَضى العقل، وَإِن قُلْتُمْ بِالثَّانِي فَحِينَئِذٍ لَا يجب عَلَيْهِ الِاحْتِرَاز عَن ذَلِك العقَاب إِلَّا بِإِيجَاب آخر، وَهَذَا الإِيجَاب مَعْنَاهُ أَيْضاً تَرْتِيب العقَاب، وَذَلِكَ يُوجب التسلسل فِي تَرْتِيب هَذِه العقابات وَهُوَ بَاطِل، فَثَبت أَنَّ العقل يقْضِي بالتحسِين والتقبيح فِي الشَّاهِد.

---

(١) ل: الكفر.

(الشرح) هذا هو الوجه الثّاني في إثبات التحسين والتقبيح في الشاهد بحسب العقل، قد عرفت أنَّ مِن أصحابنا من قال: حسن الأَشياء وقبحها في الشاهد وفي الغائب إنّما يثبت بمقتضئ الشرع.

فقال لهم: القبيح عندكم هو الشيء الذي يلزم من فعله العقاب، فهل تعترفون[1] بأنّ العقل يحكم بوجوب الاحتراز عن العقاب وعمّا يفضي إلىٰ العقاب، أو تمنعون عن ذلك وتقولون: إنَّ وجوب الاحتراز عن العقاب وعمّا يفضي إليه لا يثبت إلّا بحكم الشرع، لكن القول بأنّ وجوب الاحتراز إنّما يثبت بحكم الشرع محال فلا بد لكم من الاعتراف بأَنّ العقل يقضي بوجوب الاحتراز عن العقاب وعمّا[2] يفضي إليه، وفيه حصول المطلوب./ ١٥٧/

وإنّما قلنا بأنه لا يجوز أن يكون الحاكم بوجوب الاحتراز عن العقاب هو الشرع؛ وذلك لأنّه لو كان الحاكم بذلك الوجوب هو الشرع فحينئذٍ لا يجب الاحتراز عن ذلك العقاب إلّا بإيجاب آخر من جهة الشرع يقتضي الاحتراز عن ذلك الفعل الموجب للعقاب، لكن هذا الايجاب معناه أيضاً ترتب العقاب علىٰ ترك الاحتراز عن ذلك العقاب، ثم لا يجب الاحتراز عن ذلك العقاب إلّا بعد إيجاب آخر من جهة الشرع يقتضي ترك الاحتراز عن ذلك العقاب وذلك يوجب التسلسل وهو محال.

ولـمّا بطل ذلك ثبت أنّه لا بد من الاعتراف بأنّ الحاكم بوجوب الاحتراز عن الفعل الذي رتّب الشرع العقاب علىٰ مباشرته هو العقل لا الشرع، لكن العقل لا يقضي بوجوب الاحتراز عن العقاب اللازم من مباشرة الفعل القبيح إلّا بعد الحكم بقبح ذلك القبيح وهو المطلوب.

---

(١) ص: تعرفون.

(٢) ل: أو عمّا.

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: فِي بَيَان أَنَّ العقل لَا مجَال لَهُ فِي أَن يحكم فِي أَفعَال الله تَعَالَى بالتحسين والتقبيح.

اعلم أَنه لما ثَبت أَنَّه لَا معنى للتحسين والتقبيح إِلَّا جلب المَنَافِع وَدفع المضار، فَهَذَا إِنَّمَا يعقل ثُبُوته فِي حق من يَصح عَلَيْهِ النَّفْع وَالضَّرَر، فَلَمَّا كَانَ الإِلَه متعالياً عَن ذَلِك امْتنع ثُبُوت التحسين والتقبيح فِي حَقه.

فَإِن أَرَادَ المخَالف بالتحسين والتقبيح شَيْئاً سوى جلب المَنَافِع وَدفع المضار وَجب عَلَيْهِ بَيَانه حَتَّى يمكننا أَن نَنْظُر أَنه هَل يُمكن إِثْبَاته فِي حق الله تَعَالَى أَم لَا. فَهَذَا هُوَ الحرف الكاشف عَن صورة هَذِه المَسْأَلَة.

ثمَّ نقُول: الَّذِي يدل على أَنه لَا يُمكن إِثْبَات الحسن والقبح فِي حق الله تَعَالَى وُجُوه: أَحدهَا أَن الفِعْل الصَّادِر عَن الله تَعَالَى إِمَّا أَن يكون وجوده وَعَدَمه بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ على السوية أَو لَا يكون، فَإِن كَانَ الأول فقد بَطل الحسن والقبح. وَإِن كَانَ الثَّانِي لزم كَونه نَاقِصاً بِذَاتِهِ مستكملاً بذلك الفِعْل وَذَلِكَ فِي حق الله تَعَالَى محَال.

(الشرح) لـمّا قرر المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ التحسين والتقبيح ثابت في الشاهد بمقتضىٰ العقل أَراد أَن يقرِّر أَنَّهما غير ثابتين[1] في الغائب بحكم العقل؛ أي ليس للعقل أَن يحكم في أَفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وأَحكامه بالتحسين والتقبيح.

واعلم أنّا قد بيّنا أَنَّ السرور واللذة وما يفضي إليهما أَو إلىٰ أحدهما محكوم من جهة العقل بالحسن، وكلّ ذلك داخل في المنفعة؛ فإِنَّ العقل إِنّما يحكم بحسن هذه الأشياء لأَنَّ كلّ ذلك جلبٌ /١٥٨/ للمنفعة أَو وسيلة إليه، وكذلك إِنّما نحكم بالقبح علىٰ الأَلم والغمّ وما يفضي إِليهما أَو إلىٰ أَحدهما لِما في ذلك من المضرة، فعلىٰ هذا تكون علة حكم العقل بتحسين هذه الأَشياء كونها وسيلة إلىٰ جلب المنافع ودفع المضار، وعلة حكمه بتقبيح الأَلم والغمّ والحزن وغير ذلك كونها وسيلة إلىٰ المضارّ،

---

(١) الأصول الخطية: ثابت ؛ والمثبت من المحقق.

ولما كانت[1] أفعال الله تعالىٰ وأحكامه منزهة عن كونها وسيلة إلىٰ جلب المنافع ودفع المضار استحال حكم العقل عليها بالتحسين والتقبيح، فعلم أَنَّ التحسين والتقبيح بهذا المعنىٰ لا يتصوّر في حقه لما أَنّه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مقدس عن صِحَّة النفع والضرّ عليه، اللهم إِلّا أَن يفسر الخصم التحسين والتقبيح بشيء آخر غير ما ذكرناه ثم يدعي ثبوتهما في حق الله تعالىٰ، وحينئذٍ ننظر فيه في أَنّه هل يمكن إِثباته في حق الله تعالىٰ أَم لا.

ثم الذي يدلّ علىٰ امتناع إِثبات الحسن والقبح في أَفعال الله تعالىٰ وجوه ذكرها في الكتاب:

أَمَّا الأَوَّل فتقريره هو أَن نقول: أَحد الأَمرين لازم وهو إِمَّا القول بامتناع التحسين والتقبيح وإِمّا كونه تعالىٰ ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، والثاني محال فتعيّن الأَوَّل وهو المطلوب.

وإِنَّما قلنا بأَنّ أَحد هذين الأَمرين لازم؛ وذلك لأَنَّ كلّ فعل صدر من الله تعالىٰ فإِمَّا أَن يكون وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة إِلىٰ الله تعالىٰ علىٰ السوية أَو يكون أَحدهما بالنسبة إليه أَولىٰ من الآخر:

فإِن كان الأَوَّل وهو أَن يكون وجود الفعل الصادر منه وعدمه بالنسبة إليه علىٰ السوية يلزم امتناع الحكم بالتحسين والتقبيح في ذلك الفعل من جهة العقل؛ وذلك لأَنَّ العقل إِنّما يحكم بالحسن والقبح إِذا كان وجود /١٥٨/ ذلك الفعل أَو عدمه بالنسبة إليه أَولىٰ، بأَن يكون له فيه جرّ منفعة أَو دفع مضرة، أَمَّا إِذا لم يكن كذلك بل يكون حصوله ولا حصوله بالنسبة إليه علىٰ السواء استحال الحكم عليه بالحسن والقبح، والعلم به ضروري وهو أَحد الأَمرين المذكورين.

وأَما إِذا كان وجود الفعل أَو عدمه بالنسبة إليه أَولىٰ فقد استفاد بوجود ذلك الفعل أَو بعدمه تحصيل تلك الأَولوية فيلزم أَن يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره،

---

(١) الأصول الخطية: كان ؛ والمثبت من المحقق.

وهو أحد الأمرين؛ فصحّ ما ادعينا بأنّ أحد هذين الأمرين لازم، لكن الثَّاني ظاهر الاستحالة فيتعيّن الأوَّل وهو المطلوب.

(المتن) فَإِن قَالُوا: إِنَّ وجود ذَلِك الفِعْل وَعَدَمه بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ على السَّويّة إِلَّا أَنَّه تَعَالَى يَفْعَله لإيصال النَّفع إِلَى العَبْد. فَنَقُول أَيْضاً: إِيصَال النَّفع إِلَى العَبْد وَعدم إيصاله إِلَيْهِ إِن اسْتَوِيَا فقد بَطل الحسن والقبح، وَإِن لم يستويا فقد عَاد مَا ذكرنَا أَنه نَاقص لذاته مكتمل لغيره وَهُوَ محَال.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أن يقال: لمَ قلتم بأنّه إذا كان الواقع هو كون وجود الفعل وعدمه بالنسبة إلى الله تعالى على السواء يلزم منه امتناع الحكم بالتحسين والتقبيح، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يفعله لإيصال النفع إلى العبد، فلمَ قلتم بأنّه لا يفعله لذلك؛ إذ لا منافاة بين كون الشيء بالنسبة إلى الله تعالى على السوية ولا يكون كذلك بالنسبة إلى العبد لما فيه من مصلحة العبد؛ فالله تعالى يفعله لا لأجل نفع يعود إليه لأنّه منزه عن ذلك بل النفع يعود إلى العبد.

قلنا: حصول نفع العبد وعدم حصوله له إن كانا بالنسبة إلى الله تعالى على السواء فحينئذٍ لا يمكن الحكم بالتحسين والتقبيح من جهة العقل على ما قررناه، وإن لم يكن بالنسبة إليه على السوية فقد عاد حديث الاستكمال.

(المتن) الحجَّة الثَّانِيَة: أَنَّ العَالم مُحدث فَكَانَ حُدُوثه مُخْتَصاً بِوَقْت معين لَا محَالة، فَإِن كَانَ ذَلِك الوَقْت مُسَاوِياً لسَائِر الأَوْقَات من جَمِيع الوُجُوه فقد بَطل تَوْقِيف فعل الله تَعَالَى على الحسن والقبح، وَإِن اختصَّ ذَلِك الوَقْت بخاصية لأَجلهَا وَقع الإحداث فِيهِ لَا فِي غَيره فَإِن كَانَت تِلْكَ الخاصية إِنَّمَا حصلت فِيهِ بتخصيص الله تَعَالَى ذَلِك الوَقْت بهَا عَاد البَحْث الأول، وَإِن كَانَ اخْتِصَاص ذَلِك الوَقْت بِتِلْكَ الخاصية لذاته ولعينه فَحِينَئِذٍ يجوز كَون الوَقت المعيّن سَبباً لحدوث حَادث مَخْصُوص وَإِذا جَازَ ذَلِك فقد بَطل الِاسْتِدْلَال بحدوث الحوَادِث على الصَّانِع لاحْتِمَال أَن يكون المؤثر فِيهَا هُوَ الأَوْقَات.

(الشرح) هذه هي الحجة الثانية في بيان امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين على أفعال الله تعالى، وتقريره أن نقول[1]: أحد الأمرين لازم وهو إمّا القول بامتناع الحكم بالتحسين والتقبيح على أفعال الله تعالى من جهة العقل أو انسداد باب إثبات العلم بالصانع القديم، والثاني محال فتعيّن الأَوَّل.

وإنّما قلنا ذلك وذلك لأَنَّ العالم مُحدَث على ما مر، فكان حدوثه مختصّاً بوقت متعيّن، فاختصاص[2] حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا يخلو إمَّا أن يكون لأَجل خاصية أَوجبت إحداث العالم في ذلك الوقت المعيّن أَو لم يكن كذلك، فإن لم يكن كذلك كان ذلك الوقت المعيّن مساوياً لغيره من الأَوقات من جميع الجهات؛ فحينئذٍ لا يكون للعقل مجال في أن يحكم بأَنَّ إيقاع ذلك الفعل في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي الأَوقات كلها قبيح أَو حسن؛ فإنَّ حكم العقل بالنسبة إلى ذلك الوقت كحكمه بالنسبة إلى غيره من الأَوقات، فلا يمكنه الجزم بحسن إيقاعه في وقت دون وقت أَو بقبح ذلك.

وأَمَّا إن كان اختصاص حدوثه بذلك الوقت دون غيره من الأوقات لأَجل خاصية أَوجبت الإيقاع في ذلك الوقت فنقول: تلك الخاصية إمّا أن تكون حاصلة[3] بتخصيص الله تعالى ذلك الوقت بها أَو كان اختصاص ذلك الوقت بها لذاته ولعينه؛ فإن كان الأَوَّل عاد البحث فيه، وهو أَنَّ إيجاد تلك الخاصية في ذلك الوقت المعيّن دون غيره من الأَوقات إن لم يكن لأَجل خاصيّة أخرى كان جميع الأَوقات بالنسبة إلى إيجاد تلك الخاصية على السواء؛ وحينئذٍ لا يبقى للعقل مجال في الحكم بقبح إيجادها في وقت دون وقت أَو بحسن ذلك، وإن[4] كان لأَجل خاصيّة أخرى لزم إمَّا / ١٥٩/ القول

---

(١) ف، ل: أن يقال.

(٢) ف، ص: معين باختصاص.

(٣) ف، ص: أما إن كانت حاصلة.

(٤) جاءت (إن) مجردةً عن حرف العطف في الأصول الخطيّة، وهذا مشكل؛ لأنّ أصل الكلام وسياقه =

بامتناع التحسين والتقبيح العقليين أو التسلسل، والتسلسل محال فيتعين القول بامتناع التحسين والتقبيح العقليين وهو أحد الأمرين.

وإن كان الثَّاني وهو أَنَّ اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لذات ذلك الوقت ولعينه فحينئذٍ يجوز أن يكون الوقت المعيّن موجباً لحدوث بعض الحوادث المخصوصة، وإذا جاز ذلك لم يمكنّا الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الصانع القديم؛ لاحتمال أن يقال: المؤثر فيها هو الأوقات وهو أحد الأمرين، فصحّ ما ادعينا بأَنَّ أحد ما ذكرنا من الأمرين لازم، والثاني ظاهر الاستحالة فيتعيّن الأَوَّل وهو المطلوب.

[الحجَّة الثَّالِثَة: أَنَّه تَعَالَى علم من الكفَّار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون، فَكَانَ صُدُور الإِيمَان وَالطَّاعَة مِنْهُم محالاً، ثمَّ إِنَّه أَمرهم بِالْإِيمَان وَالطَّاعَة، وَهَذَا الأَمر لَا يفيدهم إِلَّا اسْتِحْقَاق العقَاب فَثَبت أَن تَوْقِيف أَفعَال الله تَعَالَى وَأَحْكَامه على الحسن والقبح بَاطِل]

وأَمَّا الوجه الثَّالث المذكور في الكتاب؛ فظاهر غني عن الشرح؛ فلا نشتغل بشرحه[1]، لكنّا نذكر بعض ما يتمسّك به الأَصحاب في إبطال قول المعتزلة حيث[2] قالوا: القبيح قبيح لذاته سواء كان في الشاهد أو في الغائب.

فمن جملة ذلك هو أَنَّ القبح -لكونه نقيضاً للّاقبح الذي هو محمول على العدم- أمر وجودي، والظلم لكونه ماهية مركبة من أمور منها كون ذلك الإضرار غير مستحق

= هكذا: (فإن كان الأَوَّل عاد البحث فيه، وهو أَنَّ إيجاد تلك الخاصية في ذلك الوقت المعيّن دون غيره من الأوقات إن لم يكن لأجل خاصيّة أخرى كان جميع الأوقات ... وإن كان لأجل خاصيّة أخرى لزم إمَّا القول ..) فالترديد حاصل في أنّ الخاصيّة المفروضة لوقت معيّن هل لها خاصية عيّنتها أم لا؟

(١) ومما هو شديد التعلق بهذا البحث هو كون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حكيماً، إذ مع اتفاق المسلمين قاطبة على إطلاق ذلك إلا أنّ الخلاف بينهم حاصل في المعنى، والحقائق معنوية لا اسمية، فأصل التحسين والتقبيح العقلي مفتاح باب أغلب الحقائق الكلامية، ولذا يجب الاهتمام بهذا البحث في كتب القوم.

(٢) الأصول الخطية: وحيث.

أمر عدمي، فلو علّلنا قبح الظلم بكونه ظلماً لزم تعليل الموجود بالعدم[1] وهو محال.

ومن ذلك هو أنَّه لو كان قبح الكذب لكونه كذباً؛ لوجب أن يكون الكذب الذي يكون سبباً لخلاص الأنبياء والرسل عن إقدام الظلمة عليهم بالقتل وأنواع الإيذاء قبيحاً.

فإن قيل: الكذب في جميع المواضع قبيح، والواجب في هذه الصورة ذكر المعاريض، كما قيل: إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب. وأيضاً فكونه كذباً علّة للقبح، والتخلف في تلك الصورة لقيام المانع.

قلنا: الجواب عن الأول[2] أن نفرض الكلام فيما إذا لم يكن التعريض كافياً، كما إذا قيل: هل رأيت فلاناً في هذه الساعة وهل تعرف مكانه؟ فإن قلت: نعم، طالبك به، وإن قلت: لا، فقد كذبت.

وعن الثَّاني أنه لو جاز التخلّف لمانع فلا كذب إلّا ويجوز اقترانه بمانع، فلا يمكنك الحكم القطعي بقبح شيء من الأكاذيب، أقصاه أن يكون الحاصل هو الظن، لكن لا يمكنك الحكم بقبح الكذب في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ومن ذلك هو أنَّ ظالماً لو قال لشخص: إني سأقتلك غداً، فههنا الحسن إمَّا أن يقتله وهو باطل أو لا يقتله لكن إذا لم يقتله صار الخبر كذباً فلو كان الكذب قبيحاً لكان ترك القتل مستلزماً للقبيح فيكون قبيحاً، ولما كان هذا باطلاً علمنا أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقاً.

شبهة الخصم هي أنَّ العلم الضروري حاصل بحسن الصدق النافع وشكر المنعم، وقبح الكذب الضار، والعبث، وقبح الضرر الخالي عن المصالح، وقبح تكليف الأعمى نقط المصاحف، والزمن الطيران في الهواء، ومن كابر في العلم بحسن هذه الأشياء وقبحها فقد كابر في الضروريات، وليس هذا الاستحسان والاستقباح لأجل عرفٍ أو شرع؛ فإنّهما حاصلان في حق من لم يعرف عرفاً ولا شرعاً مثل البراهمة

(١) ص: بالمعدوم.

(٢) ف، ص: الجواب الأول عن.

وغيرهم فهو إذن لمجرد العقل.

والجواب هو أَنَّ حُسن هذه الأَشياء وقبحها غير معلوم بالضرورة؛ وإلا لما نازع في ذلك العقلاء. وأيضاً فلأنّا إِذا عرضنا على العقل أَنَّ الواحد نصف الاثنين وعرضنا على العقل حسن هذه الأمور وقبحها لم نجد جزم العقل بهذه الأمور مثل جزمه بالأَول، وذلك التفاوت ينافي كون كلّ واحد منهما ضرورياً. ولأنّه لو كان العلم بقبح الظلم ضرورياً لكان العلم بحقيقة الظلم أولى بأَن / ١٦٠/ يكون ضرورياً، ولما لم يكن العلم بحقيقة الظلم ضرورياً فأولى أَن لا يكون العلم بقبحه ضرورياً.

(المتن) المَسْأَلَة العَاشِرَة: فِي أَنَّ الله تَعَالَى مُرِيد لجَمِيع الكائنات. وَيدل عَلَيْهِ وُجُوه:

أَحدهَا: أَنّا بَيّنَّا أَنَّ كل فعل يصدر من العَبْد فالمؤثر فِيهِ مَجْمُوع القُدْرَة والداعي على سَبِيل الإِيجَاب، وخالق تِلْكَ القُدْرَة والداعية هُوَ الله تَعَالَى، وموجد السَّبَب الموجب مُرِيد للمسبَّب، فَوَجَبَ كَونه تَعَالَى مرِيدا للْكُلّ.

(الشرح) اعلم أَنَّ النزاع في هذه المسأَلة مع المعتزلة[1]، فإنّهم ذهبوا إلى أَنَّ الإرادة توافق الأَمر، فما أَمرَ الله به فقد أَراده، وما نهى عنه فقد كرهَه وما أَرادَه، ومذهبنا أَنَّ الإرادة توافق العلم، فما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وما علم عدمه فهو مراد العدم، فعلى هذا إيمان أَبي جهل مأمور به وغير مراد، وكفره منهي عنه وهو مراد.

لنا في المسأَلة وجوه ذكرها في الكتاب:

أَما الأَوَّل فتقريره: هو أَنّا بيّنا أَنَّ المؤثر في فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية وهما مخلوقتان لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، فإذن ما هو السبب لفعل العبد بخلق الله وإيجاده، وكل ما كان مخلوقاً لله تعالى لا بد وأَن يكون مريداً له ضرورة أَنَّ اختصاص حدوث الفعل

(١) راجع: المحصّل ص٣٣٤، الإشارة ص١٧٣، الأَربعين ص٢٤٤، نهاية العقول٢/ ٢٨٥، شرح العقائد النسفيّة ص١٤٤، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٧٣، غاية المرام ص٧١، شرح الطوالع ص١٩٣، شرح المواقف ٨/ ١٧٣، شرح المقاصد ٢/ ١٤٥.

بوقت معيّن دون ما قبله وما بعده يفتقر إلىٰ الإرادة المخصِّصة علىٰ ما سبق تقريره.

(المتن) الثَّانِي: لَو حصل مُرَاد العَبد وَلم يحصل مُرَاد الله تَعَالَى لَكَانَ الله تَعَالَى مَغْلُوباً وَالْعَبْد غَالِباً، وَهُوَ محَال.

(الشرح) هذا هو الحجة الثانية لأصحابنا وتقريرها هو أن يقال: الكافر الذي قدّر الله في حقه أنّه يموت علىٰ الكفر لا شك بأنّه مريد لكفره، فلو فرضنا[1] بأَنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يكون مريداً لإيمانه لزم أن لا يحصل مراد الله ويحصل مراد العبد؛ وحينئذٍ يكون الله مغلوباً والعبد غالباً وهذا لا يقوله مسلم.

(المتن) فَإِن قَالُوا: إِنَّه تَعَالَى قَادر على أَن يخلق الإِيمَان فِيهِ بالإلجاء. فَنَقُول: هَذَا ضَعِيف؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا أَرَادَ مِنْهُ الإِيمَان الِاخْتِيَارِيّ وَإنه قَادر على تَحْصِيل الإِيمَان على سَبِيل الإلجاء، وَهَذَا غير ذَلِك، فَيلْزم أَن يُقَال: إِنَّه تَعَالَى عَاجز مغلوب على تَحْصِيل مُرَاده وَأَن العَبْد غَالب قاهر وَهُوَ محَال.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أن يقال: لِمَ قلتم بأنّه لو كان مريداً لِإيمانه يلزم أن لا يحصل مراد الله، وظاهر أنه يحصل، فإِنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قادر علىٰ أن يخلق في العبد الإيمان بالإلجاء[2] والاضطرار، فبتقدير أن يخلق الله فيه الإيمان الاضطراري يحصل ما أراد الله منه من الإيمان؛ وحينئذٍ لا يلزم أن يكون الله تعالىٰ مغلوباً.

وجوابه هو أن نقول: لا نسلّم أنه يلزم حصول مراد الله؛ وذلك لأَنَّ عندكم إِنّما أَراد الله منه الإيمان الاضطراري لا الإيمان الاختياري؛ فلا يلزم من كونه تعالىٰ قادراً علىٰ الإِيمان الاضطراري حصول مراد الله منه الذي هو الإيمان الاختياري، وإذا لم يلزم من قدرة الله علىٰ الإيمان الاضطراري[3] حصول الإيمان الاختياري الذي هو مراد الله

---

(١) ص: ذهبنا.

(٢) ص: بالإيجاد.

(٣) ل:- [حصول مراد الله منه.. علىٰ الإيمان الاضطراري].

عندكم لم يحصل مراد الله؛ وحينئذٍ يعود ما ذكرناه من المحال من أنّه يكون الله مغلوباً عاجزاً عن تحصيل مراده ويكون العبد قاهراً غالباً.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّه تَعَالَىٰ علم من الكفَّار أنهم يموتون على الكفر، وَعلم أن ذَلِك العلم مَانع لَهُم من الإِيمَان، وَعلم أن قيام المَانِع يمْنَع الفِعْل، فَعلمه بِكَوْنِهِ فِي نَفسه مُمْتَنعاً يمنعهُ عَن إِرَادَته، فَثَبت أَنَّه تَعَالَىٰ لَا يُرِيد الإِيمَان من الكَافِر.

(الشرح) تقرير هذه الحجة هو أن يقال: لو كان الله مريداً للإيمان من الكافر الذي يموت على الكفر؛ يلزم أن يكون مريداً للمحال، والتالي باطل فالمقدّم مثله[1].

بيان الشرطية هو أنّه تعالىٰ كان عالماً في الأزل بأَنَّ الكافر الذي يموت على الكفر لا يؤمن وعلمه بعدم إيمانه مانع من إتيانه بالإيمان ضرورة أَنَّ خلاف معلوم الله محال الوقوع، وإذا كان علمه بعدم[2] إيمانه مانعاً من الإتيان بالإيمان يكون إيمانه محالاً ضرورة استحالة وجود الشيء مع قيام المانع له فيكون الله تعالىٰ عالماً بأَنَّ إيمانه مستحيل الوقوع فلو كان مريداً لإيمانه لزم أن يكون مريداً للمحال، وهذا محال فذلك محال.

(المتن) احتَجُّوا بِأَنَّهُ تَعَالَىٰ أَمر الكفَّار بِالإِيمَان وَالأَمر يُوَافق الإِرَادَة.

(الشرح) لـمّا قرر حجتنا على إثبات كونه تعالىٰ مريداً لكل الكائنات شرع في شبه الخصم، وهي وجوه ذكرها في الكتاب:

أَمَّا الأَوَّل فتقريره هو أن يقال: إِنَّ الله تعالىٰ أمر الكافر بالإيمان، والآمر للشيء يجب أن / ١٦١/ يكون مريداً له؛ وذلك لأَنَّ إرادة المأمور به علة للأمر به[3]؛ لأَنَّ الأمر به دائر مع تلك الإرادة وجوداً وعدماً فيلزم تلازمهما وتوافقهما.

---

(١) ص: كذلك.

(٢) ص: بعد.

(٣) في (ف) و(ص) قد يقرأ النص هكذا: (إرادة المأمورية علة للآمرية).

(المتن) وَأَيْضاً فعل المُرَاد طَاعَة، فَلَو أَرَادَ الله تَعَالَى الكفْر من الكَافِر لَكَانَ الكَافِر مُطيعاً بِكُفْرِهِ.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني لهم وتقريره هو أَنَّ الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع، فلو أراد الله تعالىٰ الكفر من الكافر لكان الكافر بكفره مطيعاً لله تعالىٰ وهو باطل إجماعاً.

(المتن) وَلِأَن إِرَادَة السَّفه توجب السفاهة.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّالث لهم، وتقريره هو أَن يقال: لو كان مريداً لسفاهة السفيه ولفسقه، ثم إِنَّه يعاقب علىٰ سفهه وفسقه؛ لكان ذلك سفهاً وهو غير لائق بالحكيم.

ومن جملة ما يحتجون به أنّه لو كان الكفر بقضاء الله، والرضا بالقضاء واجب إجماعاً، كان الرضا بالكفر واجباً والرضا بالكفر كفر. وأَيضاً فلو أَراد الكفر لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما[1] لا يطاق وهو باطل؛ لأَنَّ الإنسان يجد من نفسه تمكُّنَه من الطاعة. وأَيضاً فلأنّ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، صريح في الباب.

(المتن) وَالجَوَاب عَن الأول: أَنَّكُمْ تَقولُونَ: الإِرَادَة على وفْق الأَمر لَا على وفْق العلم، وَنحن نقُول: الإِرَادَة على وفْق العلم لَا على وفْق الأَمر. وَقَوْلنَا أولى لِأَن العلم لَا يبْقى علماً إِذا لم يُوجد معلومه، وَالأَمر لَا يلْزم زَوَاله عِنْد عدم الإِتْيَان بالمأمور بِهِ، فَثَبت أَنَّ قَوْلنَا أولى.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقرير شبه الخصم شرع في الجواب عنها:

أَمّا الجواب عن الأَوّل فهو أَن نقول: لا نسلم أَنَّ الآمر بالشيء يجب أَن يكون مريداً له.

قوله: الأَمر والإِرادة متلازمان وجوداً وعدماً.

---

(١) ص: بما.

قلنا: النزاع ما وقع إلّا في أَنَّ الأَمر لا ينفك عن الإرادة، فقولكم إن الأَمر تلازمه الإرادة يكون دعوىٰ لعين المتنازع.. لا دليلاً عليه.

ثم نقول: ما ذهبنا إليه في هذه المسألة أَولىٰ مما ذهبتم إليه، وبيانه هو أَنّا نقول: الإِرادة علىٰ وفق العلم، وأَنتم تقولون الإرادة علىٰ وفق الأَمر. فيكون قولنا أَولىٰ؛ لأَنَّ خلاف مراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أمر محذور، فإذا قلنا: الإرادة علىٰ وفق العلم، فبتقدير عدم المعلوم لا يلزم هذا المحذور أعني[1] خلاف مراد الله تعالىٰ؛ وذلك لأَنَّ عند عدم المعلوم يلزم عدم العلم ضرورة أَنَّ العلم تبع للمعلوم، وإذا لزم عدم العلم لزم عدم الإرادة لأَنّها هي علىٰ وفق العلم فيلزم من عدمه عدمها، وإذا لم تبق الإرادة عند عدم المعلوم لا يلزم هذا المحذور وهو خلاف إرادة الله؛ لأَنَّ خلاف إرادة الله يستدعي تحقق الإرادة مع عدم المراد، فإذا لم تبق الإرادة لم يلزم خلاف المراد قطعاً؛ فعُلم بأَنّا لو قلنا بأنّ الإرادة تبع للعلم فبتقدير عدم المعلوم لا يلزم خلاف ما أراده الله تعالىٰ.

أَمّا إذا قلنا بأَنَّ الإِرادة موافقة للأَمر فبتقدير عدم الإِتيان بالمأمور به لا يلزم زوال الأَمر فلا يلزم زوال الإرادة فتكون الإِرادة باقية مع عدم الإِتيان بالمراد الذي هو مأمور به، فيلزم هذا المحذور وهو خلاف ما أَراده الله تعالىٰ، فثبت أَنَّ قولنا أَولىٰ.

(المتن) وَعَن الثَّانِي: أَنَّ الطَّاعَة عبارَة عَن الإِتْيَان بالمأمور بِهِ لَا بالمراد، وَهَذَا أولى لِأَنَّ الأَمر صفة ظَاهِرَة والإرادة صفة خفيّة.

(الشرح) تقرير هذا الجواب هو أَن يقال: لا نسلم أَنَّ الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع بل هي عبارة عن الإتيان بالمأمور به.

ثم نقول: جعلها عبارة عما ذكرناه أَولىٰ من جعلها عبارة عما ذكرتم، وذلك لأَنّا لو جعلنا الطاعة عبارة عما ذكرناه لا يلزم منه أَن لا يكون العبد متمكناً /١٦٢/ من الطاعة ضرورة أَنَّ الأمر صفة ظاهرة يمكن الوقوف عليها فيمكن الإِتيان بالمأمور به

---

(١) ل: عن؛ ص: وهو.

الذي هو المطاع.

أمّا لو جعلنا الطاعة عبارة عما ذكرتم - ولا يخفىٰ أنَّ مراد الله غير معلوم لنا - فلا يمكن الإتيان بما هو مراد الله فلا تتحقق الطاعة، فيلزم أن لا يكون العبد قادراً علىٰ شيء من الطاعات فكان قولنا أولىٰ.

(المتن) وَعَن الثَّالِث: أَنَّه بِنَاء على جَرَيَان حكم التحسين والتقبيح فِي أَفعَال الله تَعَالَى، وَقد أبطلناه. وَالله أَعلم بِالصَّوَابِ.

(الشرح) هذا هو الجواب عن قولهم: إنَّ الله تعالىٰ لو كان مريداً لسفاهة السفيه ولفسقه ثم إنَّه يعاقب عليه يلزم السفه في حق الله تعالىٰ.

قلنا: هذا بناء علىٰ جواز الحكم بالتحسين والتقبيح في أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وأحكامه وتكاليفه وقد عرفت أنّه لا مجال للعقل في ذلك.

وعن الرَّابع: نحن راضون بالقضاء الذي هو صفة الله تعالىٰ والكفر مقضي بقضائه، ولم يدلّ الدَّليل علىٰ أنه يجب الرضا بكل شيء قضىٰ الله به.

وعن الخامس: أنّا قد بيّنا أنَّ تكليف ما لا يطاق واقع، وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، قلنا: لا نسلّم أنَّ الرضا هو الإرادة بل هو ترك الاعتراض، وعندنا أنَّ الله تعالىٰ وإن كان مريداً للكفر لكنه لا يترك الاعتراض علىٰ الكافر.

وإنّما قلنا بأنَّ الرضا ترك للاعتراض؛ لأنه روي في الحديث حكاية عن الله تعالىٰ: «من لم يرض بقضائي فليتخذ رباً سواي»[1]، ثم إنَّ المؤمن قد لا يريد ما قضىٰ الله به من الأمراض بل الذي كُلّفَ به أن لا يعترض علىٰ الله فيما يفعله.

سلّمنا أنَّ الرِّضىٰ[2] هو الإرادة، لكن ليس في الآية عموم؛ لأنَّ لفظة العباد لفظة

---

(١) أورده الشوكاني في (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة)، وقال عنه في المختصر: ضعيف.

(٢) هكذا جاءت في الأصول الخطية.

الجمع فتتناول الثلاثة فما فوقها فلا تكون نصّاً فيه.

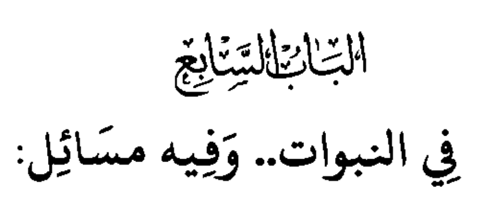
سلمنا العموم، لكن العباد في كتاب الله لا يتناول إلّا المؤمنين قال تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ﴾ [الزمر: ٥٣]، وقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ [الزمر: ١٧] وعلىٰ هذا التقدير لا تكون الآية منافية لقولنا.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] فليس فيه صيغة عموم. سلمنا ذلك، لكنا نقول بموجبه؛ فإنَّ عندنا أَنَّ الله تعالىٰ لا يظلم العباد بل الظلم منه محال؛ لأَنَّ كلّ ما يفعله فهو تصرف في ملكه لا في ملك غيره حتىٰ يكون ظلماً.

وأمّا قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، فنقول بموجبه: لا يحبه، ولكن لِمَ لا يريده؟ والفرق بين المحبة والإرادة أَنَّ المحبة هي الإرادة التي لا تتبعها تبعة فتكون أخص منها ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام.

سلّمنا دلالة هذه الآيات علىٰ مذهبهم، لكنها معارضة بآيات أُخر منها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ومنها قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] إلىٰ غير ذلك من الآيات، فثبت أَنَّ النصوص في هذه المسأَلة متعارضة فوجب الرجوع فيها إلىٰ دليل العقل.





الباب السابع

في النبوات.. وفيه مسائل:

[المسألة الأولىٰ: إثبات أَنَّ سيدنا محمداً رسول الله.

المسألة الثانية: الردّ علىٰ منكري النبوّات.

المسألة الثالثة: الأَنبياء أفضل من الأَولياء.

المسألة الرابعة: المَلك أفضل من البشر.

المسألة الخامسة: إثبات العصمة للأَنبياء.

المسألة السادسة: تفضيل سيدنا محمد علىٰ سائر الأنبياء.

المسألة السابعة: في أَنَّ سيدنا محمداً قبل الوحي ما كان علىٰ شرع أَحد من الأَنبياء قبله.

المسألة الثامنة: معراج النبي ﷺ.

المسألة التاسعة: عموم بعثة النبي ﷺ إلىٰ جميع الخلائق.

المسألة العاشرة: الطريق إلىٰ معرفة شرعه ﷺ.]

المَسْأَلَة الأولى: أَنَّ مُحَمَّداً رَسُول الله ﷺ، والدليل عليه أنّه ادّعى النُّبُوَّة وَظَهَرت المعجزة على يَده، وكل من كَانَ كَذَلِك كَانَ رَسُولا حَقاً.

فالمقام الأول أَنَّه ادّعى النُّبُوَّة وَذَلِكَ مَعْلُوم بالتواتر.

(الشرح) اعلم أنه لا بدّ من تقديم مقدمتين على تقرير ما في الكتاب[1]:

المقدّمة الأولى هي أَنَّ المنكرين لنبوته على فريقين:

الفرقة الأولى: الذين ينكرون أَصل النبوة وهم على طوائف:

فمنهم نفاة التكليف، قالوا: المقصود من بعثة الرسل التكليف وهو محال فتكون بعثتهم محالاً.

ومنهم من جوّز التكليف إِلّا أنّهم قالوا: العقل مستقل /١٦٣/ بمعرفة الأمور فما كان من الأفعال قبيحاً تركناه وما كان حسناً فعلناه، وما وقع الشكّ فيه اكتفينا منه بقدر الضرورة.

منهم من قال: الشريعة مشتملة على وجوب أَشياء لا فائدة فيها مثل الحجّ والصوم فكان التكليف بأَمثال ذلك سفهاً وذلك لا يليق بالحكيم.

ومنهم المتصوفة[2] قالوا: الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله، والأَنبياء

(١) راجع: المحصّل ص٣٥٠، الإشارة ص٢٩٤ ، الأربعين ص٣٠٢، نهاية العقول٣/ ٣٤٥، شرح العقائد النسفيّة ص١٨٨، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٦٣، غاية المرام ص٣٤١، التمهيد ص١٥١، التبصرة ٢/ ٦٥٩، شرح الطوالع ص٢٠٤، شرح المواقف ٨/ ٢٤٣، شرح المقاصد ٢/ ١٨٣.

(٢) في حاشية ف: [والجواب الحاسم من طرف المتصوّفة أنّ تبليغ ما يجب تبليغه وهو الاشتغال بالتكاليف محض الاشتغال بالله والتوجه إلى حضرة القدس، فما يجلب التوحيد وإثبات أوامر الله وإراءة المعجزة لإثبات قدرته =

يُشغِلون الخلق بالتكاليف عن معرفة الله فوجب أن لا يكون قولهم حقاً.

الفرقة الثانية: الذين سلّموا أصل النبوّة ومنعوا نبوّة محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ وهم اليهود والنصارىٰ والمجوس.

المقدّمة الثانية في حقيقة المعجز، المعجز عبارة عن أمر خارق للعادة مقرون بالتّحدي مع عدم المعارض، وإِنَّما قلنا: أمر لأَنَّ المعجز قد يكون إتياناً بغير المعتاد وقد يكون منعاً من المعتاد، وإِنّما قلنا: خارق ليتميز به المدعىٰ عن غيره، وإِنّما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة مَنْ مَضَىٰ حجةً لنفسه وليتميّز عن الإِرهاص والكرامات، وإِنّما قلنا: مع عدم المعارض ليتميز عن السحر والطِّلَسمات والشعبذة.

إِذا عرفت هاتين المقَدِّمَتَين فلنرجع إلىٰ تقرير ما في الكتاب فنقول: إنَّ محمداً صلوات الرحمن عليه ادّعىٰ النبوة وظهرت المعجزة عليه، وكل من كان كذلك كان رسولاً صادقاً، فهذه ثلاث مقامات:

أَمّا المقام الأَوَّل وهو أنّه صلوات الرحمن عليه ادّعىٰ النبوَّة، وهذا معلوم بالخبر المتواتر.

واعلم أَنَّ الخبر المتواتر علىٰ قسمين:

أَحدهما: أَن يخبر أَهل التواتر عن وجود شيء شاهدوه، وإِنّما يفيد هذا الخبر العلمَ اليقيني[1] إذا بلغ المخبرون في الكثرة إلىٰ حد يمتنع اتفاقهم علىٰ الكذب، وكان المخبَر عنه شيئاً محسوساً كالخبر عن وجود بلدة في الدنيا يقال لها طمغاج[2].

الثّاني: أنّه إِذا حصل ما ذكرنا من الشرطين، وقال المخبرون: سمعنا قوماً موصوفين بالصفة المذكورة أَنّهم قالوا: سمعنا قوماً كذلك أَنّهم قالوا: شهدنا الشيء

= الكاملة وقوته الشاملة فهل هي إِلا الاشتغال بالله تعالىٰ، وما يتخيّله الفرقة الخسيسة في مرمىً أَبْعَد وكن في مقام الردّ حسب أقدار الصمد. لمحرّره الفقير محمد المفتي الشهير بسراج زادة القونوي].

(١) ص: هذا الخبر المتواتر اليقين.

(٢) ذكر القزويني في كتاب آثار البلاد وأخبار العباد أَنّها مدينة مشهورة كبيرة من بلاد الترك، ذات قرىٰ كثيرة.

الفلاني، فهذا يفيد العلم القطعيّ أيضاً إذا حصل شرط ثالث، وهو أن يكون حال جميع الطبقات في الكميّة والكيفيّة مساوياً لحال الطبقة الأولى.

ونحن إنّما نثبت العلم بوجود محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ وبكونه مدّعياً للرسالة بهذا القسم الثّاني، فيحصل العلم بكل واحد منهما.

فإن قيل: الخبر المتواتر غير مفيد للعلم؛ لأنَّ الكذب جائز على كلّ واحد من أهل التواتر وحده، وهذا الجواز باقٍ حال الاجتماع؛ لأنَّ الاجتماع غير مانع من هذا الجواز في حق الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة، والعقل لا يمكنه الحكم على عدد معيّن أنّه مانع من هذا الجواز؛ لأنَّ أيّ عدد يفرضه العقل فإنَّ حال العدد الزائد عليه بواحد أو اثنين وحال العدد الناقص عنه بواحد أو اثنين في ذلك الجواز على السويّة، وإذا كان هذا الجواز ثابتاً في الآحاد وكان الحدّ المانع منه مفقوداً وجب الجزم ببقاء هذا الجواز عند الإجتماع.

وأمّا الاعتراض على القسم الثّاني من الخبر المتواتر: هو أنّه لا يمكننا أن نعلم أنَّ هذه الطبقات موصوفة بالصفات المعتبرة في كون التواتر مفيداً للعلم إلا إذا علمنا عدد تلك الطبقات؛ لكنّا لا نعلم ألبتة /١٦٤/ من الطبقات المتوسطة أنّها كم هي وكيف هي، فلا نعلم كونهم موصوفين بالصفات المعتبرة، فلا يمكننا القطع بصحة التواتر.

وأيضاً فلأنَّ التواتر لو كان مفيداً للعلم مع أنَّ اليهود مع كثرتهم ينقلون عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه قال: «شريعتي باقية إلى يوم القيامة»، والنصارى ينقلون عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه كان يقول بثالث ثلاثة؛ يلزم منه الطعن في نبوة محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ[1].

---

(١) أي أنّنا إن سلّمنا أن التواتر مفيد للعلم، إلا أنّ ههنا موردين ثبت فيهما التواتر مع كونكم لا تسلمون إفادتها للعلم، وهما الواردان على لسان سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهم وعلى نبيّنا أفضل الصلاة والسلام، فليكن التواتر ثابتاً في نبوّة سيدنا محمد ﷺ إلا أنه لا يفيد العلم كما لم يفد العلم في ذينك الموردَين. أو يقال في توجيه هذا الاعتراض : إنّ هذين الموردين أفادا العلم، ونبوّة سيدنا محمد صلوات الرحمن عليه كذلك، وبينهما تعارض وتناف، فيلزم أنَّ أحد التواترين كاذب، وحينئذ سقطت حجية التواتر مطلقاً.

الجواب: هو أَنَّ حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضروريّ بمعنىٰ أنّه إِذا يُشَكِّك[1] صاحبه فيه لا يتشكك، ونحن نجرب أنفسنا عند سماع هذه الشبهات فنجدها جازمة بأَنَّ محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ كان موجوداً وكان يدّعي أنه رسول الله إلىٰ الخلق ولا نجدها طاعنة في هذا الجزم أصلاً فيكون قدحاً في الضروريات فلا يستحق الجواب.

(المتن) وَالمقَام الثَّانِي أَنَّه ظهرت المعجزة عليه، فالدليل عَلَيْهِ وُجُوه:

أَحدهَا: أَنَّه ظهر القُرْآن عَلَيْهِ، وَالقُرآن كتاب شرِيف بَالغ فِي فصاحة اللَّفْظ وَفِي كَثْرَة العُلُوم: فَإِنَّ المباحث الإلهية وَارِدَة فِيهِ على أحسن الوُجُوه. وَكَذَلِكَ عُلُوم الأَخْلَاق، وعلوم السياسات، وعلم تصفية البَاطِن، وَعلم أَحْوَال القُرُون المَاضِيَة.

وهب أَن بَعضهم نَازع فِي كَونه بَالغاً فِي الكَمَال إِلَى حد الإعجاز إِلَّا أَنه لَا نزاع فِي كَونه كتاباً شريفاً عَالِياً كثير الفَوَائِد كثير العُلُوم فصيحاً فِي الأَلْفَاظ.

ثمَّ إِن مُحَمَّداً ﷺ نَشأ فِي مَكَّة، وَتلك البَلدة كَانَت خَالِيَة عَن العلمَاء والأفاضل، وَكَانَت خَالِيَة عَن الكتب العلمية والمباحث الحقِيقِيَّة العقلية، وَإِنَّ مُحَمَّداً ﷺ لم يُسَافر إِلَّا مرَّتَيْنِ فِي مُدَّة قَلِيلَة، ثمَّ إِنَّه لم يواظب على القِرَاءَة والاستفادة أَلبَتَّة، وانقضى من عمره أَرْبَعُونَ سنة على هَذِه الصّفة ثمَّ إِنَّه بعد انْقِضَاء الأَرْبَعين ظهر مثل هَذَا الكتاب عَلَيْهِ، وَذَلِكَ معْجزَة قاهرة؛ لِأَن ظُهُور مثل هَذَا الكتاب على مثل ذَلِك الإِنْسَان الخَالِي عَن البَحْث والطلب والمطالعة والتعلّم لَا يُمكن إِلَّا بإرشاد الله تَعَالَى ووحيه وإلهامه تعالى، وَالعلم بِهِ ضَرُورِيّ، وَهَذَا هُوَ المُرَاد من قَوْله تَعَالَى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]؛ أَي من مثل مُحَمَّد فِي عدم القِرَاءَة والمطالعة وَعدم الاستفادة من العلمَاء، وَهَذَا وَجه قوي وبرهان قَاطع.

---

(١) ف: تُشكِّكَ.

(الشرح) لـمّا فرغ من بيان المقام[1] الأَوَّل شرع في بيان المقام الثَّاني وذكر في بيانه وجوهاً:

أمَّا الأَوَّل: فتقريره هو أنَّه ظهر القرآن عليه وهو معجز؛ لأَنَّه كتاب عظيم قد بلغ في فصاحة اللفظ إلىٰ حد لا يمكن الزيادة عليه، وبلغ أَيضاً في كثرة العلوم إلىٰ الغاية؛ فإِنَّه مشتمل علىٰ علوم الأَولين والآخرين.

أَمَّا ما يتعلق بعلم الأصول من دلائل التوحيد والتنزيه والتقديس، وإِثبات صفات الكمال ونعوت الجلال والأَسماء والأَفعال والعدل والقضاء والقدر، وإِثبات المعاد وإِثبات السعادة والشقاوة في الآخرة وغير ذلك من المباحث الشريفة الإِلهية فالقرآن مملوء منه.

وأَمَّا ما يتعلق بعلم الفروع والأَحكام من التكاليف وأَقسام العبادات والمعاملات والمداينات وقسمة المواريث والنكاح والطلاق والخلع والصلح وسائر العقود وغير ذلك فالقرآن أَيضاً[2] مملوء منه.

وهكذا نقول في علم الأَخلاق والسياسات، وعلم تصفية الباطن، وأَخبار الأَولين والآخرين من الأَنبياء والجاحدين، فما من علم إِلّا والقرآن مشتمل عليه.

ثمَّ إنَّ محمداً صلوات الرحمن عليه نشأ في بلدة خالية عن العلوم وعن الفضلاء ولم يسافر إِلّا مرتين في مدة قليلة، ثم إِنَّه انقضىٰ عمره أربعون سنة وما طالع حرفاً وما حصّل كتاباً وما تتلمذ[3] لأَحد، ثم بعد انقضاء الأَربعين ظهر عليه هذا الكتاب العجيب، فظهور هذا الكتاب علىٰ مثله في عدم القراءة والتحصيل وعدم التعلم معجز قاهر وبرهان باهر علىٰ أَنَّه ليس إِلّا من عند الله وبإرشاده وتعليمه ووحيه، وإليه

---

(١) الأصول الخطية: مقام.

(٢) ص: - أيضاً.

(٣) ف، ص: تلمذ.

الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣]؛ أي: من مثله في عدم التعلم والمطالعة.

فإن قيل: إنَّما يكون القرآن معجزاً نازلاً من عند الله إذا كان سليماً عن التناقض والاختلاف، فلِمَ قلتم أنّه كذلك، والذي يدلّ علىٰ وقوع الاختلاف فيه أمَّا من حيث اللفظ فكقراءة من قرأ: كالصوف المندوف، بدل قوله: ﴿ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ﴾ [القارعة: ٥]. وقوله: فافضوا إلىٰ ذكر الله، بدل قوله: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ٩]، وكقوله: وجاءت سكرة الحق بالموت، بدل قوله تعالىٰ: ﴿ وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ﴾ [ق: ١٩].

وأمَّا الزيادات في ألفاظه فهو كقوله: اصبروا وصابروا واربطوا[1] ورابطوا. وكقوله: النبي أَولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أَبٌ / ١٦٥/ لهم.

وأمّا من حيث المعنىٰ فمثل ما نجد في القرآن من آيات الجبر فإنّها معارضة بآيات القدر، وآيات التوحيد فإنّها معارضة بآيات التشبيه، وذلك هو الاختلاف.

سلّمنا سلامته عن هذا الطعن، لكنكم تدّعون ظهور كلّ القرآن عليه أو بعضه، فالأول ممنوع؛ فإنَّ التواتر ما دلّ علىٰ ظهور كلّ القرآن عليه؛ فإنّه لم يحفظ القرآن من الصحابة إلّا ستة نفر، فالحفّاظ ما بلغوا فيه مبلغ التواتر. والثاني مسلّم لكنه لا يفيد مقصودكم.

والجواب: قوله: متىٰ يكون القرآن معجزاً نازلاً من عند الله، إذا كان سليماً عن الاختلاف أم إذا لم يكن.

قلنا: إذا كان سليماً عن الاختلاف، وهو كذلك؛ يدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

وأمّا ما ذكروه من الاختلاف في الألفاظ فكلّ ذلك حقّ وصدق، ومع ذلك غير

---

(١) ص: - واربطوا.

قادح؛ لقوله صلوات الرحمن عليه: «أُنزِل القرآن على سبعة أَحرف كلّها كافٍ شافٍ»[1]، والأَحرف عبارة عن اللغات.

وأمّا قوله بأَنَّ آيات الجبر معارضة بآيات القدر، وآيات التوحيد معارضة بآيات التشبيه.

فنقول: لا نسلِّم وقوع التعارض، بل العلماء أَزالوا التعارض بما ذكروه من التأويلات وذكروا في إنزال المتشابهات فوائد منها: ازدياد الثواب، ومنها أَنَّ المُبطِلَ لطَمَعِه في الظفر بما يؤكد باطلَه ينظر فيه ويطالعه فيصل إلى الحق.

قوله: تدّعون ظهور كلّ القرآن عليه أَو بعضه.

قلنا: بل كلّه وهو كذلك فإِنَّ القرآن بكلّيته منقول بالتواتر، ولذلك فإِنَّ في هذا الزمان لو أَدخل فيه أَحدٌ حرفاً أَو أَخرج منه حرفاً لوقف عليه الصبيان فضلاً عن العلماء، وإِذا كان الأَمر كذلك في زماننا فأولى أَن يكون كذلك في عهد الصحابة، وذلك يقتضي القطع بعدم تطرق التغيّر إلى القرآن في جميع الأزمان.

قوله: بأَنَّ الحفّاظ كانوا قليلين فلم يحصل التواتر بقولهم.

قلنا: هب أَنَّهم كانوا قليلين إِلّا أَنَّ الذين يحفظون من القرآن مواضع كثيرة كانوا كثيرين، وإذا كان كذلك فما من آية إِلّا ويحفظها جمع تقوم الحجة بنقلهم، وذلك يكفي في المطلوب.

(المتن) الوَجْه الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّ مُحَمَّداً ﷺ تحدى العَالمين بِالقُرْآنِ، فَهَذَا القُرْآن إِمَّا أَن يكون قد بلغ إِلَى حدّ الإعجاز أَو مَا كَانَ كَذَلِك، فَإِن كَانَ بَالغاً إِلَى حد الإعجاز فقد حصل المَقْصُود، وَإِن قُلْنَا: إِنَّه مَا كَانَ بَالغاً إِلَى حد الإعجاز، فَحِينَئِذٍ كَانَت معارضته

---

(١) انظر سنن النسائي: رقم الحديث (٩٤٠): (إنه أنزل القرآن على سبعة أحرف كلهن شاف كاف). ومعناه في الصحيحين.

مُمكنَة، وَمَعَ القُدْرَة على المعَارضَة وَحُصُول مَا يُوجب الرَّغْبَة فِي الإِتْيَان بالمعارضة يكون ترك المعَارضَة من خوارق العَادَات فَيكون معجزاً، فَثَبت ظُهُور المعجزة على مُحَمَّد ﷺ على كل وَاحِد من التَّقْدِيرَيْنِ.

(الشرح) هذا هو الوجه الثاني في بيان كون القرآن معجِزاً، وتقريره أَنَّ المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ تحدّىٰ العرب الذين هم النهاية في الفصاحة، وهم ما أَتوا بالمعارضة مع توفّر دواعيهم عليها، ويلزم من ذلك كونه معجزاً.

أمَّا الأَوَّل وهو أنَّه تحداهم فبيانه هو تواتر الآيات الدالة عليه كقوله تعالىٰ: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ ﴾ الآية[1]، وقال أيضاً: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ [هود: ١٣]، وقال أيضاً: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ الآية[2]، وقال أيضاً: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣] ثمّ قال: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾ [البقرة: ٢٤] فنفىٰ القدرة بقضيّة جازمة؛ فدلّت هذه الآيات علىٰ أَنَّ التحدي وقع مرة بالقرآن ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة، وذلك هو غاية التحدي، وهو كقول الرجل لمن يفاخره بقومه: هات قوماً كقومي، هات كنصفهم، هات كربعهم، هات كواحدٍ منهم.

وأَمّا الثَّاني وهو أَنَّ العرب ما أَتوا بالمعارضة مع توفر دواعيهم عليها وذلك لأَنَّ داعيتهم كانت[3] متوفرة علىٰ إبطال أَمر محمد ﷺ؛ وذلك لأَنَّه كان ﷺ يكلفهم بترك أَديانهم ورئاساتهم ويوجب عليهم ما يُتعب أَبدانهم ويُنقص أَموالهم، وذلك شديد، وكلّ ذلك مما يوجب توفر /١٦٦/ دواعيهم علىٰ المعارضة.

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٨].

(٢) تمام الآية الكريمة: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [يونس: ٣٨].

(٣) الأصول الخطية: كانوا.

وأمّا أنّهم مع توفر دواعيهم ما أتوا بها فذلك ظاهر؛ لأنّهم لو أتوا بها لنقل ذلك نقلاً متواتراً ولاشتهر ولوصل إلينا، ولما لم يكن كذلك دلّ ذلك على عدم إتيانهم.

إذا عرفت هذا فنقول: عدم معارضتهم مع توفر دواعيهم على ذلك لا يخلو إمّا أن يكون لغاية عجزهم أو لم يكن، وعلى التقديرين يكون معجزاً، أمّا إذا كان لغاية عجزهم فظاهر، وأمّا إذا كان عدم المعارضة لم يكن لعجزهم؛ كان تركها مع القدرة عليها ومع توفر دواعيهم عليها من خوارق العادات فيكون معجزاً.

فإن قيل: التحدي بالقرآن وقع مع كلّ العالمين أو مع بعضهم، الأول ممنوع[1]؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنَّ أهل الهند والصين وغيرهما من الأطراف ما كانوا يعرفون وجود محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ فضلاً من أن يقال: إنّهم علموا تحديه بالقرآن. والثاني مسلم[2]؛ لكن عدم إتيان البعض بالمعارضة لا يفيد مقصودكم لأنّه لا يدلّ على الإعجاز.

سلّمنا أنّه وصل خبر التحدي إلى كلّ الخلق لكن لا نسلّم توفر دواعيهم على المعارضة، وما ذكرتموه معارَض بأنّهم ربما اعتقدوا أنّ المعارضة لا تبلغ في قطع المادة وحسم الأمور فلذلك أعرضوا عنها وعدلوا إلى الحرب.

سلّمنا أنَّ دواعيهم كانت متوفرة لكن لمَ قلتم بأنّهم ما أتوا بها.

قوله: لو أتوا بها لنقل ذلك ولاشتهر.

قلنا: لا نسلّم وجوب اشتهارها ووصولها إلينا. سلّمنا ذلك لكن لمَ قلتم بأنّها ما اشتهرت؛ بيانه هو أنَّ العرب عارضوه بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة الكذاب لعنه الله بكلماته، وعارضه بعضهم بذكر أخبار الملوك، وعارضه بعده قابوس بن

(١) ل، ف: (ع). وكُتب في هامش ف: [لعله إشارة إلى الممنوع]. ويبدو لي أنّ الذي كتب هذه الملاحظة هو سراج زاده القونوي، الذي مرّ ذكره في هامش سابق.

(٢) ف،ل: م.

وشمكير[١] والمعرّي[٢] وابن المقنع[٣].

ثمّ نقول: هب أَنَّ ما ذكرتموه يدلّ علىٰ كونه معجزاً لكن هنا ما يأباه وهو أَنَّ القرآن قديم والمعجز محدَث فيستحيل أَن يكون القرآن معجزاً.

الجواب: قوله بأنّ التحدي وقع بالقرآن مع كلّ العالمين أَو مع بعضهم.

قلنا: لا شكَّ بأنّه وصل إلىٰ فصحاء العرب وذلك كافٍ في تحقيق المعجز؛ لأَنَّ المعارضة لو كانت ممكنة لكانت العرب الفصحاء أقدر عليها من غيرهم، فلمّا تحقق عجزهم كان عجز غيرهم أَولىٰ.

قوله: لا نسلّم توفر دواعيهم علىٰ المعارضة. قلنا: لما ذكرناه.

قوله: ربّما اعتقدوا أَنَّ المعارضة لم تبلغ في قطع المادة فلذلك عدلوا عنها.

قلنا: لا يخفىٰ علىٰ عاقل أَنَّ المعارضة أَسهل الطرق وأَفضاها إلىٰ المقصود من الحرب الذي مع ما فيه من شدة الخطر قد لا يكون مفضياً إلىٰ المقصود، وذلك يدلّ علىٰ أَنَّ توفر دواعيهم إلىٰ المعارضة أكثر من توفرها إلىٰ غيرها فلو قدروا عليها مع شدة توفر دواعيهم ما عدلوا منها إلىٰ غيرها.

---

(١) في هامش نسخة ف: [مطلب: قابوس بن وشمكير، كان عالماً فاضلاً شاعراً حسن الخط إلىٰ الغاية، حتىٰ أنّ الصاحب بن عباد كان يقول عند رؤيته: هذا خط قابوس أم جناح طاووس. غضب عليه عضد الدولة وأخرجه من الملك، فتوجه إلىٰ خراسان وبقي معزولاً عند [بن سامان] ثماني عشر سنة، ثم تولىٰ بعده جرجان وطبرستان ومازندران وكيلان خمس عشر سنة، وكان قابوس صاحب عنف وتجبّر فخلعه عساكره وولّوا مكانه ولده فلك المعالي منوجهر]. وهو خط سراج زادة القونوي، وما بين القوسين أقرب إلىٰ أن يكون: [بن ساسان]، ولكني أثبت الصحيح من كتب التاريخ.

(٢) في هامش نسخة ف: [مطلب: وتوفي المعرّي في تسع وأربعين وأربعمائة، كان فاسد العقيدة يظهر الكفر. وهو أبو العلاء المعرّي]. بخط السراج القونوي.

(٣) هكذا في الأصول الخطية، ولعلّ المقصود ابن المقفع، فإنّه روي أنه كان عارض القرآن الكريم أو عزم علىٰ ذلك، والرواية علىٰ كل حال محل شك. وقد تعرّض لذلك الإمام الهمام أبو بكر الباقلاني في إعجاز القرآن فراجعه ص٥٢.

قوله: لمَ قلتم بأَنَّ المعارضة لو وجدت لاشتهرت ولنقلت إلينا.

قلنا: لأَنَّ الدواعي حينئذٍ تكون إلىٰ نقلها متوفرة والموانع عن نقلها زائلة؛ لأَنَّ الظاهر أنّه ما كان يصل إليهم مضرّة من نقلها.

قوله بأَنَّ العرب عارضوا القرآن بالقصائد، وعارض مسيلمة لعنه الله بكلماته، وعارضه بعضهم بأَخبار الملوك.

قلنا: نحن نعلم أَنَّ شاعراً لو تحدّىٰ بشعره فلو جاء إنسان وذكر في مقابلته خطبة فإنّه لا يعدّ ذلك معارضة، وإذا كان كذلك فلم يكن إيراد القصائد أَو إيراد أَخبار الملوك في مقابلة القرآن معارضة له.

وأمّا كلمات مسيلمة فهي أَيضاً ليست بمعارضة؛ لأَنَّ من شرط المعارضة أَن تكون بحيث يمكن أَنَّ يدور في خيال كل عاقل مشابهة الكلام الأَوَّل أَو قربه من مشابهتها، والكلمات المحكيّة عنه دالّة علىٰ قلّة العقل، فكيف يمكن جعلها معارضة للقرآن.

وأمّا معارضة المعرّي وابن المقفع[1] وغيرهما فلا نسلّم أَنَّ ما قالوه كان مناسباً للقرآن حتىٰ / ١٦٧/ يصلح للمعارضة.

سلّمنا أنَّه كان مناسباً، لكن من شرط دلالة المعجز علىٰ الصدق أَن لا يوجد في ذلك الزمان ما يصلح أَن يكون معارضاً له أمَّا في الزمان المستقبل فلا.

قوله: القرآن قديم والمعجز محدث.

قلنا: لفظ القرآن مقول بالاشتراك علىٰ أمور ثلاثة: الصفة القديمة والأَلفاظ والكتاب، والمعجز إنّما هو اللفظ لفصاحته ونظمه، ولا شك في حدوث الأَلفاظ.

---

(١) الأصول الخطية: المقنّع.

(المتن) الوَجْه الثَّالِث: أَنَّه نقل عَنهُ ﷺ معجزات كَثِيرَة، وكل وَاحِد مِنْهَا وَإِن كَانَ مروياً بطرِيق الآحَاد إِلَّا أَنه لَا بُد وَأَن يكون بَعْضهَا صحيحًا؛ لِأَن الأَخْبَار إِذا كثرت فَإِنَّهُ يمْتَنع فِي العَادة أَن يكون كلهَا كذباً، فَثَبت بِهَذِه الوُجُوه الثَّلَاثَة أَنه ظَهرت المعجزة عَلَيْهِ.

(الشرح) اعلم أَنَّ للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ معجزات أُخَر غير القرآن حسيّة وعقليّة، وكل واحد من تلك المعجزات وإِن كان مروياً بطريق الآحاد إِلّا أنّه لا بد من صِحَّة بعضها ضرورة أَنَّ الأخبار إِذا بلغت حدّ الكثرة فإنّه يمتنع أَن يقال كلها كذب.

أمّا المعجزات الحسيّة فثلاثة أَقسام: **القسم الأَوَّل**: الأمور الخارجة عن ذاته كانشقاق القمر، واجتذاب الشجر، وتسليم الحجر عليه، وينبوع الماء من بين أَصابعه، وإِشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المشوية، وإِظلال السحاب عليه قبل مبعثه، وغير ذلك.

القسم الثَّاني: هو الأَحوال العائدة إِلىٰ ذاته، مثل النور الذي كان ينتقل من أَب إِلىٰ أَب إِلىٰ أَن خرج من الدنيا، والخاتم الذي كان بين كتفيه، وما شوهد من خلقته وصورته التي هي بحكم الفراسة تدلّ علىٰ نبوّته.

القسم الثَّالث: ما يتعلق بصفاته، فمنها أَنّه ما سمع أَحد منه كذباً أَلبتة، وما أَقدم علىٰ قبيح أَصلاً لا قبل النبوة ولا بعدها، ولم يفرّ عن عدو، وذلك يدلّ علىٰ قوّة قلبه بوعد الله حيث قال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، وكان عظيم الرحمة علىٰ أمّته، قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨]، وكان في غاية السخاوة حتىٰ عاتبه الله تعالىٰ علىٰ ذلك فقال: ﴿وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وما كان يلتفت أَصلاً إِلىٰ الدنيا، وكان في غاية الفصاحة كما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أوتيت جوامع الكلم»[١]، وقد بقي علىٰ طريقته المرضية إِلىٰ آخر العمر، وكان يتواضع للفقراء.

---

(١) صحيح مسلم: (٥٢٣).

فاجتماع هذه الصفات في ذاته -مع أنَّه لم يتفق لأَحد من الخلق واحدة منها- من أَعظم المعجزات.

وأَمّا المعجزات العقلية فأَنواع: منها أنَّه ما مارس العلوم ولا طالع الكتب، وقد بلغ في معرفة الله تعالىٰ الغاية القصوىٰ، وفي تواريخ المتقدّمين بحيث لم يتمكن أحد من أعدائه أَن يقول: إِنَّه أخطأ في شيء منها، وما أَظهر قبل انقضاء الأَربعين حديث النبوة، ثم أتىٰ بكلام عجز عن معارضته الأوّلون والآخرون، ثم إِنَّه تحمل في أَداء الرسالة المتاعب الكثيرة، ولم يظهر في عزمه فتور، ثم إِنَّه لـمّا قهر الأعداء ونال الدولة بقي علىٰ زهده الأَوَّل، والمزوّر لا يكون كذلك.

ومنها أنَّه كان مجاب الدعوة، ومنها ورود البشارة بِمَقدَمِه العزيز في التوراة والإِنجيل، ومنها إخباره عن المغيبات الكثيرة علىٰ ما ورد في القرآن والأَخبار.

(المتن) وَأَمَّا المقَام الثَّالث: وَهُوَ أَنَّ كل من كَانَ كَذَلِك كَانَ نَبياً، فالدليل عَلَيْهِ أَنَّ الملك العَظِيم إِذا حضر فِي المحفل العَظِيم فَقَامَ وَاحِد فقَالَ: يَا أَيهَا النَّاس أَنا رَسُول هَذَا الملك إِلَيْكُم، ثمَّ قَالَ: أَيهَا الملك إِن كنت صَادِقاً فِي كَلَامي فَخَالف عادتك وقم عَن سريرك، فَإِذا قَامَ ذَلِك الملك عِنْد سَماع هَذَا الكَلَام عرف الحاضِرُونَ بِالضَّرُورَةِ كَون ذَلِك المدَّعِي صَادِقاً فِي دَعْوَاهُ فَكَذَا هَهُنَا، هَذَا تَمام الدَّلِيل.

وَفِي المَسْأَلَة طَرِيق آخر، وَذَلِكَ أَنَّا فِي الطَّرِيق الأول نثبت نبوته بالمعجزات ثمَّ إِذا ثَبتت نبوته عَلَيْهِ السَّلَامُ استدللنا بثبوتها على صِحَة أَقْوَاله وأفعاله، وَأمّا فِي هَذَا الطَّرِيق فَإِنَّا نبيّن أَنَّ كلّ مَا أَتَى بِهِ من الأَقْوَال وَالأَفْعَال فَهُوَ من أَفعَال الأَنْبِيَاء، فَوَجَبَ أَن يكون نَبياً حَقاً من عِنْد الله تَعَالَى.

وَتَقْرِير هَذَا الطَّرِيق أَن نقُول: الإِنْسَان إِمَّا أَن يكون نَاقِصاً وَهُوَ أدنى الدَّرَجَات وهم العَوام، وَإِمَّا أَن يكون كَامِلاً فِي ذَاته وَلَا يقدر على تَكْمِيل غَيره وهم الأَوْلِيَاء، وهم فِي الدرجَة المتوسطة، وَإِما أَن يكون كَامِلاً فِي ذَاته وَيقدر على تَكْمِيل غَيره وهم الأَنْبِيَاء، وهم فِي الدرجَة العَالِيَة.

ثمَّ إن هَذَا الكَمَال والتكميل إنَّما يعْتَبر فِي القُوَّة النظريّة وَفِي القُوَّة العمليّة، وَرَئِيس الكمالات المعْتَبرَة فِي القُوَّة النظرية معرفَة الله تَعَالى، وَرَئِيس الكمالات المعْتَبرَة فِي القُوَّة العمليّة طَاعَة الله تَعَالَى، وكلّ من كَانَت درجاته فِي كمالات هَاتين المرتبتين أعلى كَانَت دَرَجَات ولَايَته أكمل، وَمن كَانَت درجاته فِي تَكْمِيل الغَيْر فِي هَاتين المرتبتين أعلى كَانَت دَرَجَات نبوّته أكمل.

إذا عرفت هَذَا فَنَقُول: إنَّ عِنْد مقدم مُحَمَّد ﷺ كَانَ العَالم مملوءاً من الكفْر وَالْفِسْق. أَما اليَهُود فَكَانُوا فِي المذَاهب البَاطِلَة فِي التَّشْبِيه وَفِي الافتراء على الأَنْبِيَاء وَفِي تَحْرِيف التَّوْرَاة قد بلغُوا الغَايَة. وَأَمَّا النَّصَارَى فقد كَانُوا فِي القَوْل بالتثليث وَالْأَب وَالِابْن والحلول والاتحاد قد بلغُوا الغَايَة. وَأَمَّا المَجُوس فقد كَانُوا فِي القَوْل بِإِثْبَات إلَهَيْنِ وَوُقُوع المحَاربَة بَينهمَا، وَفِي تَحْلِيل نِكَاح الأُمَّهَات قد بلغُوا الغَايَة. وَأما العَرَب فقد كَانُوا فِي عبَادَة الأَصْنَام وَفِي النهب والغارة قد بلغُوا الغَايَة، وَكَانَت الدُّنْيَا مَمْلُوءَة من هَذِه الأباطيل.

فَلَمَّا بعث الله عَزَّوَجَلَّ مُحَمَّداً ﷺ وَقَامَ يَدْعُو الخلق إلَى الدّين الحق انقلبت الدُّنْيَا من البَاطِل إلَى الحق وَمن الكَذِب إلَى الصّدْق وَمن الظلمَة إلَى النُّور، وَبَطلَت هَذِه الكفريات وزالت هَذِه الجهالات فِي أَكثر بِلَاد العَالم وَفِي وسط المعمورة، وَانْطَلَقت الأَلسن بتوحيد الله تَعَالَى واستنارت القُلُوب بِمَعْرِفَة الله تَعَالَى وَرجع الخلق من حب الدُّنْيَا إلَى حب المولى بِقدر الإِمْكَان، وَإِذا كَانَ لَا معنى للنبوة إلَّا تَكْمِيل الناقصين فِي القُوَّة النَّظرية وَفِي القُوَّة العملية، ورأينا أَنَّ مَا حصل من هَذَه الأمور بِسَبَب مقدم مُحَمَّد ﷺ أكمل وأظهر مِمَّا ظهر بِسَبَب مقدم مُوسَى وَعِيسَى عَلَيْهِمَا الصَّلَاة وَالسَّلَام علمنَا أَنَّه كَانَ سيد الأَنْبِيَاء وقدوة الأصفياء.

وَهَذِه الطَّرِيقَة عِنْدِي أفضل وأكمل من الطَّرِيقَة الأولى؛ لِأَنَّ هَذَا يَجْرِي مجْرى برهَان (اللّم) لأَنَّا بحثنا عَن معنى النُّبُوَّة فَعلمنَا أَن مَعْنَاهَا أَنَّه شخص بلغ فِي الكَمَال فِي القُوَّة النظرية والعملية إلَى حَيْثُ يقدر على معالجة النَّاقِص فِي هَاتين القوَّتين، وَعلمنَا أَن مُحَمَّداً ﷺ كَانَ أكمل البشر فِي هَذَا المَعْنى، فَوَجَبَ كَونه أفضل الأَنْبِيَاء.

وَأما الطَّرِيق الأول فَإِنَّهُ يجْرِي مجْرى برهَان (الإن)، فَإِنَّا نستدل بِحُصُول المعجزات على كَونه نَبياً، وَهُوَ يجْرِي مجْرى الِاسْتِدْلَال بأثر من آثَار الشَّيْء على وجوده، وَلَا شكّ أَنَّ برهَان (اللّم) أقوى من (الإن)، وَالله أعلم.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقرير المقامَين الأَولين، وهو أنَّه ادّعىٰ النبوة وظهرت المعجزة علىٰ يده، شرع في تقرير المقام الثَّالث وهو أنَّ كلّ من كان كذلك كان نبيّاً، وتقريره:

هو أنَّ الملك العظيم إذا جلس علىٰ سرير مملكته في محفل عظيم، فقام واحد وزعم أنَّه رسول ذلك الملك إليهم، ثم قال: يا أيّها الملك إن كنت صادقاً في دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود، فإذا خالف الملك عادته اضطر الحاضرون إلىٰ أنَّ الملك قد صدق ذلك المدّعي.

وإذا ثبت ذلك في تلك الصورة؛ فكذلك /١٦٨/ هنا أنَّ محمداً ﷺ قال: يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم، ثم قال: يا إلهي إن كنت صادقاً في هذه الدعوىٰ فاجعل القمر منشقاً بنصفين، فإذا انشق القمر علم كلّ واحد بالضرورة أنّه تعالىٰ إنّما شقه بنصفين لأَجل تصديقه، وكلّ من صدّقه الله فهو صادق، فهذه الطريقة المشهورة.

وأمّا الطريقة الثانية المذكورة في الكتاب أيضاً وهي الاستدلال بأقواله وأفعاله وأخلاقه وسيَره علىٰ كونه نبياً؛ فهي ظاهرة غنية عن البيان، وقد بسط المصنِّف الكلام فيها، فلا نطوّل الكلام بشرحها، وهي الطريقة التي ذكرها الجاحظ[1] وارتضاها الشيخ الإمام حجة الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب المنقذ من الضلال، وهي طريقة لِمّيّة، وحاصلها يرجع إلىٰ البحث عن حقيقة النبوة، وهي استجماع الكمالات اللائقة بالنفس الإنسانية وبلوغها إلىٰ الغاية، وإلىٰ العلم بحصول كلّ واحد من تلك الكمالات في محمد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلىٰ أقصىٰ الغايات وأبلغ النهايات، وإلىٰ الاستدلال

---

(١) في رسالة حجج النبوة.

بمجموع هذين العلمين على أنَّ محمداً عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أفضل الأنبياء والمرسلين.

وأمّا الطريقة الأولى فهي إنّية، فإنَّ حاصلها يرجع إلى الاستدلال بحصول المعجز على صدقه، وهو كالاستدلال بأثر الشيء على وجوده، ولما كان البرهان اللّمي أقوى من البرهان الإنّي لا جرم اختار المصنِّف هذه الطريقة.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة: المنكرون للنبوّات طعنوا فِي المعجزات من ثَلَاثَة أوجه:

الأول: قَالُوا: لم قُلْتُمْ بِأَنَّ هَذِه المعجزات فعل الله تَعَالَى وخلقه، وَبَيَان هَذَا السُّؤَال من وُجُوه: أَحدهَا: أَنَّ الإِنْسَان إِمَّا أَن يكون عبارَة عَن النَّفس أَو عَن هَذَا الْبدن، فَإِن كَانَ عبارَة عَن النَّفس فَلِمَ لَا يجوز أَن يُقَال: إِنَّ نفس ذَلِك الرَّسُول كَانَت مُخَالفَة لنفوس سَائِر الخلائق، وَلأَجل خُصُوصِيَّة نَفسه قدر على الإِتْيَان بِمَا لم يَأْتِ بِهِ غَيره، وَإِن كَانَ عبارَة عَن الْبدن فَلم لَا يجوز أَن يُقَال: إِنَّه اخْتصَّ بمزاج خَاصّ، ولأَجله قدر على الإِتْيَان بِمَا لم يَأْتِ بِهِ غَيره.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ من إثبات الدلالة على كونه صلوات الرحمن عليه رسولاً، شرع في الاعتراض عليها، وهو يرجع إلى أنواع ثلاثة:

الأَوَّل: هو أنّهم منعوا كون هذه المعجزات من خلق الله تعالى وفعله، وتقرير هذا السؤال هو أن يقال: سلّمنا كون القرآن معجزاً، لكن متى يدلّ المعجز على صدق مدّعي الرسالة إذا كان من فعل الله تعالى أم إذا لم يكن من فعله الأول مسلم والثاني ممنوع[1] فلمَ قلتم إنّه من فعل الله فعليكم بيان كونه من فعل الله، ثم إنّا على سبيل التبرع نذكر ما يدلّ على جواز أنّه ليس من فعل الله، ويدلّ على ذلك وجوه عشرة:

الأَول: اختلف الناس في حقيقة الإنسان، فمنهم من قال: إنّه جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمّى بالنفس الناطقة، ومنهم من قال: إنّه جسم، والقائلون بكونه

(١) ف، ل: م ع.

جسماً منهم من قال: إنَّه عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة[1].

إذا عرفت هذا فنقول: الإنسان إمَّا أن يكون عبارة عن النفس الناطقة أو عن هذه الجثة المخصوصة، وعلى التقديرين لا يستقيم قولكم أنّ المعجزة فعل الله تعالى، أمَّا إذا كان عبارة عن النفس فلمَ لا يجوز أن يقال: هذا الشخص اختصّ بنفس أقوى من سائر النفوس وأكمل منها؛ فلذلك قدر على الإتيان بشيء لم يقدر عليه غيره، ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بأنَّ المعجز من خلق الله.

وأمّا إن كان عبارة عن هذه البنية فلمَ لا يجوز أن يقال: إنَّ ذلك الشخص وقع له مزاج مخصوص استعد به لأن يقدر على ما لا يقدر عليه غيره؛ كما أنَّ مزاج المغناطيس وقع على وجه استعد للجذب؛ لأنّه مخصوص به لا يصدر عن غيره.

(المتن) الثَّانِي: لَا شكّ أن للأدوية آثاراً عَجِيبَة، فَلم لَا يجوز أن يُقَال: إنَّه وجد دَوَاء وَقدر بواسطته على مَا لم يقدر عَلَيْهِ غَيره.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني من الوجوه العشرة، وتقريره أن نقول: سلّمنا أنَّ /١٦٩/ هذا المعجز لم يحصل لأجل خصوصية نفسه أو بدنه، لكن الأطباء قالوا: إنَّ أكل الدواء الفلاني يزيد في الذكاء، وأكل الدواء الآخر يزيد في القوّة الفلانية، فلمَ لا يجوز أن يقال: وجد هذا المدعي دواء له خاصية في قوّة الإدراك والفعل[2] بحيث يزداد بها زيادة منتهية إلى حد الإعجاز، ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بأنّ هذا المعجز فعل الله تعالى.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّ الأَنْبِيَاء أقرُّوا بِثُبُوت الجِنّ وَالشَّيَاطِين، فَهَب أَنَّه لم يثبت بِالدَّلِيلِ وجودهم إِلَّا أَنَّ احْتِمَال وجودهم قَائِم، فَلم لَا يجوز أن يُقَال: إنَّ الجِنّ وَالشَّيَاطِين هِيَ الَّتِي أَتَت بِهَذِهِ العَجَائِب والغرائب، أَلَيْسَ إن النَّاس يَقُولُونَ: إنَّ الجِنّ يدخل فِي بَاطِن بدن

(١) وسيأتيك تفصيل ذلك في الباب الثامن.

(٢) ص: العقل.

المصروع ويتكلم، فَهُنَا لم لَا يجوز أَن يُقَال: الذِّئب إِنَّمَا تكلم بِهَذَا الطَّرِيق، والنَّاقة إِنَّمَا تَكَلَّمت مَعَ الرَّسُول بِهَذَا الطَّرِيق، والجذع إِنَّمَا حنّت بِهَذَا الطَّرِيق، وَكَذَا القَوْل فِي البَوَاقِي.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أن يقال: سلّمنا أنّه ليس ذلك لأجل خاصية شيء من الأدوية، فلم لا يجوز أن تكون هذه الخوارق من أفعال الجن والشياطين؟ فإنَّ الأنبياء يقرّون بوجودهما.

وهب أنّهم ما أقرّوا بوجودهما؛ إلا أنّ الدَّليل دلّ على وجودهما، وهب أنَّ الدَّليل ما دلّ على وجودهما؛ إلّا أنَّ احتمال وجودهما قائم، فلمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الجن والشياطين أتوا بهذه الغرائب، والذي يؤكد هذا الاحتمال هو أنَّ الناس يقولون: إنَّ الجن يدخل في باطن الإنسان ويتكلم معه هناك، وإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: الذئب الذي تكلّم مع محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ كان واحداً من الجن والشياطين تكلم معه لإغواء الخلق بذلك، وكذلك القول في كلام الناقة معه، ومثل هذا الاحتمال يجري في سائر المعجزات.

(المتن) الرَّابِع: أَلَيْسَ أَنَّ المنجمين والصابئة اتَّفقُوا على أَنَّ الأَفلاك وَالْكَوَاكِب أَحيَاء ناطقة، وهب أَنَّه لم يثبت ذَلِك بِالدَّلِيلِ إِلَّا أَنَّ الِاحْتِمَال قَائِم، فعلى هَذَا التَّقْدِير لم لَا يجوز أَن يُقَال: الفَاعِل لهَذِهِ المعجزات هُوَ الأفلاك وَالْكَوَاكِب.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أن يقال: سلّمنا أنَّ هذا المعجز ما كان فعل الجن والشياطين، لكن لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ فاعل هذه المعجزات هو الأفلاك والكواكب، وبيانه هو أنَّ الصابئة أطبقوا على أنَّ الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة، وأنّ هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس، وهي تختار من الناس شخصاً واحداً وتبعثه إلى الناس بالرسالة، فقبل إبطال هذا المذهب كان ذلك الشكّ قائماً.

(المتن) الخَامِس: أَلَيْسَ أَنَّ المنجمين أَطبقوا على أَنَّ لسهم السَّعَادَة أثراً فِي القُدْرَة على الأَفْعَال العجيبة، ولسهم الغَيْب أثراً فِي القُدْرَة على الإِخْبَار عَن الغيوب، فعلى تَقْدِير أَن

يكون الَّذِي قَالُوه حَقاً لم لَا يجوز أن يُقَال: إِنَّه اتّفق لَهُم فِي سهم السَّعَادَة وَفِي سهم الغَيْب قُوَّة عَظِيمَة، وَلأَجل تِلْكَ القُوَّة قدرُوا على الإِتْيَان بالأفعال الغريبة وبالإخبار عَن الغيوب.

(الشرح) تقريره أن نقول: سلّمنا أَنَّ هذا المعجز ما حصل بشيء من الطرق المذكورة فلماذا يلزم أن يكون فعل الله، أليس أَنَّ المنجمين اتفقوا على أَنَّ لِسَهم السعادة أثراً قوياً في تقوية الإِنسان على تحصيل المرادات والسعادات، ولِسَهم الغيب أثراً قوياً في كون الإِنسان متمكناً من الإِخبار عن المغيّبات، وهذا محتمل وإِن لم يكن مقطوعاً به، فإذن لا يمكننا أن نقطع بأَنَّ ظهور هذه المعجزات وإِخبار الأَنبياء عن المغيّبات من الله ومن وحيه، بل جاز أَن يكون لقوّة هذين السَّهمَين.

(المتن) السَّادِس: أَلَيْسَ أَنَّ المنجمين أطْبقُوا على أَنَّ للقِرانات فِي هَذِه الأَبْوَاب آثاراً عَظِيمَة، فَلم لَا يجوز أَن تكون المعجزات من هَذِه الأَبْوَاب.

(الشرح) حاصل هذا السؤال يرجع إلى أَنّا وإِن سلّمنا أَنّه ليس لِسَهم السعادة ولسِهَم الغيب أَثر في هذا الباب إِلّا أَنَّ للقرانات ولاتصالات الكواكب تأثيرات عجيبة غريبة في السعادة والنُحُوسة على ما يزعمه المنجمون، وإِذا جاز ذلك فلم لا يجوز أَن يقال: حدوث تلك الخوارق مستند[1] إلى تلك القرانات، فما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتمّ غرضكم.

(المتن) السَّابع: أَلَيْسَ أَنَّ المنجمين أطبقوا على أَنَّ للكواكب الثَّابِتَة آثاراً عَظِيمَة بَالِغَة عَجِيبَة فِي السَّعَادَة والنحوسة، فَلم لَا يجوز أَن تكون أَحْوَالهم من هَذِه الأَبْوَاب.

(الشرح) تقرير هذا الوجه هو أَن نقول: سلّمنا أَنّه لا يمكن إِسناد حدوث هذه المعجزات إلى القرانات إِلّا أَنَّ للكواكب الثابتة إِنارات[2] عجيبة في تحصيل السعادة والنحوسة / ١٧٠/ في عالم الكون والفساد على ما ذهبت إليه طائفة من المنجمين، فلِم

(١) الأصول الخطية: مستنداً.

(٢) ص: إثارات.

لا يجوز أن يقال: إنّما حدثت تلك المعجزات بناء على تأثيرات تلك الكواكب.

(المتن) الثامن: أَلَيْسَ أَنَّ الفلاسفة أَطبقوا على أَنَّ العُقُول والنفوس موجودة، فَلم لَا يجوز أَن يكون موجد هَذِه المعجزات هُوَ هَذِه العُقُول والنفوس.

(الشرح) تقريره أن يقال: سلّمنا أَنَّ الكواكب الثابتة غير مؤثرة في حصول هذه المعجزات، فلمَ لا يجوز أَن يكون المؤثر فيها العقول والنفوس؛ فإِنَّ الفلاسفة يثبتون للأفلاك والكواكب عقولاً مجردة ونفوساً ناطقة فلكية ونفوساً حيوانية فلكية، فيحتمل أَن يكون المُظهِر لهذه المعجزة شيء من هذه الأَشياء عقل أَو نفس.

(المتن) التَّاسِع: أَلَيْسَ أَنَّ مُحَمَّداً وَسَائِر الأَنْبِيَاء عَلَيْهِم الصَّلَاة وَالسَّلَام أَقرُّوا بِأَنَّ هَذَا القُرْآن وَسَائِر الكتب إِنَّمَا وصلت إِلَيْهِم بِوَاسِطَة المَلك فَنَقُول: إِنّا قبل الدَّلِيل نجوّز أَن يكون ذَلِك الملك غير مَعْصُوم بل يكون آتِياً بِالْفِعْلِ القَبِيح، إِلَّا أَنَّا بِشَهَادَة الأَنْبِيَاء علمنَا كَون ذَلِك الملك مَعْصُوماً، وعَلى هَذَا تتَوَقَّف صِحَة نبوة الأَنْبِيَاء على عصمَة ذلك الملك، وتتوقف عصمَة الملك على صِحَة نبوتهم، وَذَلِكَ دور وَهُوَ بَاطِل.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أَن يقال: سلّمنا امتناع إِسناد هذه الخوارق إلى العقول والنفوس السماوية، إِلّا أَنَّ محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يقول: جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الذي يأتيني بهذا القرآن، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝﴾ [الحاقة: ٤٠].

إِذا عرفت هذا فنقول: بتقدير أَن نقول إِنَّ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ غير معصوم عن القبائح لم يبعد أَن يقال: هذا القرآن كلامه وأَنّه ألقاه على محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ لقصد الإِضلال والإِغواء، فما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم تثبت نبوة محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإذن القول بصحة نبوته يتوقف على ثبوت عصمة جبريل، إِلّا أَنّه لا طريق إلى معرفة عصمته إِلّا بصحّة نبوته، فيفتقر كلّ واحد منهما إلى الآخر وهو دور ممتنع.

(المتن) العاشر: أَلَيْسَ أَنَّ الأَنْبِيَاء اتَّفقُوا على إِثْبَات روح مَوْصُوف بالخبث فِي غَايَة القوة والشدة وَهُوَ إِبْلِيس، فَلم لَا يجوز أَن يكون الَّذِي أَعَانَهُ على تِلْكَ الأَعْمَال هُوَ

إبْلِيس. لَا يُقَال: إنَّ مُحَمَّداً ﷺ دينه لعن إبْلِيس، فَكيف يُعينهُ إبْلِيس. لأَنَّا نقُول إنَّ المكار الخَبيث قد يرضى بشتم نَفسه ليتوصل بِهِ إِلَى ترويج خبثه وغرضه. فَهَذِهِ احتمالات عشرَة فِي بَيَان أَنَّه لم يثبت بِالدَّلِيلِ أَنَّ فَاعل المعجزات هُوَ الله تَعَالَى.

(الشرح) تقريره أن يقال: سلّمنا امتناع إسناد هذه الخوارق إلى جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، إلّا أنَّ الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اتفقوا على إثبات شخص خبيث شرير موصوف بغاية القوّة والشدّة والإضلال وهو إبليس عليه اللعنة، فلمَ لا يجوز أن يقال: هذه المعجزات إنّما حصلت بمعاونته وتقويته، وأنَّ الإخبار عن الغيوب أيضاً حصلت بإلقائه.

لا يقال: إنَّ محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يلعن إبليس، فكيف كان يُعِينُه.

لأنّا نقول: إنَّ ذلك اللعن إذا كان مشعوفاً بإغواء الخلق وإضلالهم، وهذا الطريق يفضي إلى مقصوده، فلمَ لا يجوز أن يقال: إنّه رضي بشتمه ولعنه ليتوسّل به إلى مقصوده، فهذه الاحتمالات العشرة بأسرها قادحة في كون المعجز من فعل[1] الله وخلقه، فما لم تبطلوا جميعَها لا يتمّ مقصودكم.

(المتن) المقَام الثَّانِي: سلمنَا أَنَّ فاعلها هُوَ الله تَعَالَى، فَلم قُلْتُمْ إِنَّه تَعَالَى فعلهَا لأجل التَّصْدِيق. وَتَقْرِيره هُوَ أَنَّ للنَّاس مذهبين: أَحدهمَا: أَنَّ أَفعَال الله تَعَالَى وَأَحْكَامه غير معلّلة بِشَيْء من الأَغْرَاض والدواعي. وَالثَّانِي أَنَّ أَفعاله مَوْقُوفَة على الدَّوَاعِي. أَمَّا الأول فَهُوَ قَول أهل السّنة، فعلى هَذَا التَّقْدِير يمْتَنع أَن يُقَال: إِنَّه تَعَالَى يفعل شَيْئا لأجل شَيْء، فَكيف يُقَال مَعَ هَذَا المَذْهَب إِنَّه فعل المعجزات لأَجل التَّصْدِيق، وَأما الثَّانِي وَهُوَ قَول من يَقُول إِنَّه لَا بُد فِي أَفعَال الله تَعَالَى من الدَّوَاعِي، فعلى هَذَا القَول كَيفَ عَرَفْتُمْ أَنَّه لَا دَاعِي لله تَعَالَى إِلَى خلق هَذِه المعجزات إِلَّا تَصْدِيق هَذَا المدَّعِي، وَبَيَانه من وُجُوه: أَحدهَا أَنَّ العَالم مُحدث، فَهَذِهِ الأُمُور المعْتَادَة قد كَانَت فِي أول حدوثها غير مُعْتَادَة، فَلَعَلَّهُ تَعَالَى فعل هَذِه المعجزات لتصير ابْتِدَاء عَادَة.

---

(١) ص: أفعال.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقرير المقام الأوَّل من الاعتراض شرع في المقام الثَّاني منه، وتقريره هو أن نقول: هب أَنَّ فاعل هذه المعجزات هو الله سبحانه، لكن ما الدَّليل على أنَّه تعالىٰ إنّما فعلها لغرض التصديق، ثم الذي يدلّ على أنّه لا يجوز أن يقال: إنَّ الله تعالىٰ فعل هذه المعجزات لغرض التصديق؛ هو أَنَّ أفعال الله تعالىٰ لا تخلو إمَّا أن لا تكون معللة بشيء من الأغراض والدواعي على ما يقوله أصحابنا رحمهم الله، أو تكون معللة بها على ما تقوله المعتزلة، وعلى التقديرين جميعاً يستحيل أن يقال: إنَّه تعالىٰ فعل هذه المعجزات لغرض التصديق.

أما إذا لم تكن معلَّلة بشيء من الأغراض أصلاً كما هو مذهبنا فالأمر ظاهر؛/ ١٧١/ لأنَّه حينئذٍ يمتنع أن يقال: إنَّه تعالىٰ فعل شيئاً لشيء آخر، وإذا كان كذلك لا يستقيم قولكم: إنَّه تعالىٰ إنّما خلق هذه المعجزات لأجل التصديق.

وأمّا إذا كانت أفعاله معللة بشيء من الأغراض والدواعي، فلم قلتم بأنَّه لا غرض من خلق هذه المعجزات سوىٰ التصديق، ولمَ لا يجوز أن يقال: إنَّه تعالىٰ خلقها لأغراض أُخر سوىٰ التصديق، فما الدليل على الحصر.

ثم إنَّا على سبيل التبرع نذكر وجوهاً أخر:

الأول: أنّا قد بينا أنَّ العالم محدث فحدوث الأفعال الموافقة للعادات لا بد وأن يكون لها أوّل، فحدوث كلّ واحد منها في ابتداء الأمر يكون على خلاف العادة، ثم إنَّه تعالىٰ جعل ذلك مستمراً دائماً فيما بعد ذلك، فكذا هنا لمَ لا يجوز أن يقال: إنَّه تعالىٰ أراد إحداث الفعل الخارق للعادة ابتداء ثم إنَّه يديمه بعد ذلك فيصير[1] عادة، وبالجملة فلم لا يجوز أن يقال: حدوث تلك الخوارق ابتداءُ عادة وستصير مستمرة بعد حدوثها.

(المتن) الثَّانِي: لَعَلَّه يكَرّرها عَادَة متطاولة؛ فإنَّ فلك البروج تتمّ دورتُهُ فِي كل سِتَّة وَثَلَاثِينَ ألف سنة مرّة وَاحِدَة، وعلى هَذَا تكون عَادَته أَنَّه يصل إِلَى النقطة المعينَة فِي كل سِتَّة

(١) ص: + بعد ذلك.

وَثَلَاثِينَ أَلف سنة مرّة وَاحِدَة، فَهَذَا وَإِن كَانَ لَا يحصل إِلَّا فِي هَذِه المدّة الطَّوِيلَة .. إِلَّا أَنَّه عَادَة.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أن يقال: سلّمنا أَنَّ حدوث هذه المعجزات ما كانت ابتداءَ عادةٍ، لكن لمَ لا يجوز أَن يقال: إِنّها كانت تكرير عادة مستمرة متطاولة، ووجهه هو أَنَّ العادة قد تكون عائدة في كلّ يوم مثل طلوع الشمس، وقد تكون عائدة في كلّ شهر كاستهلال القمر، وقد تكون عائدة في كلّ سنة مثل أَحوال الفصول، وقد تكون عائدة في كلّ ثلاثين سنة كعود زحل إِلىٰ النقطة المعينة من الفلك، وقد تكون عائدة في كلّ ستة وثلاثين أَلف سنة مثل دور فلك البروج، فإِنّه لا يتم إِلّا في تلك المدة، فعلىٰ هذا تكون عادته أَن يصل إِلىٰ النقطة المعينة في تلك المدة الطويلة مرة واحدة، / ١٧٢/ فمن نظر إِلىٰ أَمثال ما ذكرنا من العادات ظنّ أَنّها خلاف العادة، وأَمّا من عرف الوضع المقتضي لذلك علم أَنَّ كلّ واحد منها عادة متطاولة، فكذا هنا يجوز أَن يقال: هذا الذي حدث إِنّما حدث علىٰ وفق عادة متطاولة.

(المتن) الثَّالِث: لَعَلَّه تَعَالَى خلق هَذَه المعجزات معْجزَة لنَبِيّ آخر فِي طرف من أَطْرَاف العَالم، أَو كَرَامَة لوَلِيّ، أَو معْجزَة لملك من المَلَائِكَة فِي السَّمَوَات، أَو معْجزَة أَو كَرَامَة لوَاحِد من الخلق الساكنين فِي الهوَاء أَو فِي البحار، وكل ذَلِك مُحْتَمل.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أَن يقال: سلّمنا أَنَّ ما ذكرتم من المعجزات لا يجوز أَن يكون عادة ولا تكرير عادة، لكن لمَ لا يجوز أَن يقال: إِنَّ الله تعالىٰ خلقها معجزة لنبي آخر في جانب آخر من الجوانب.

مثلاً: إِنّه لـمّا انشق القمر بنصفين فلعلّ إِنساناً آخر في موضع آخر ادّعىٰ النبوّة والتمس من الله تعالىٰ إِظهار المعجزة في ذلك الوقت، فهو تعالىٰ إِنّما أَظهره في ذلك الوقت تصديقاً له لا لهذا.

(المتن) الرَّابِع: لَعَلَّه تَعَالَى أظهر هَذِه المعجزة على هَذَا المدَّعِي مَعَ كَونه كَاذِباً حَتَّى تشتد الشُّبْهَة وتقوى البلية، ثمَّ إِن المكَلف إِن احْترز عَنهَا مَعَ قُوَّة الشُّبْهَة فَإِنَّهُ يسْتَحق الثَّوَاب العَظِيم، وَهَذَا هُوَ الَّذِي ذكرْنَاهُ فِي حسن إِنْزَال المتشابهات، فَثَبت أَنَّ على كل هَذِه

التقديرات لَا تدلّ المعجزة على صدق المدَّعي.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أن يقال: سلّمنا أنَّ خلق هذه الخوارق لا يجوز أن يكون معجزة لنبي آخر، لكن لمَ قلتم بأَنَّ خلق ذلك يدلّ على الصدق؛ إذ من الجائز أن يقال إن هذا الإنسان[1] لـمَّا ادعى الرسالة على سبيل الكذب فالله تعالى خلق المعجزة عقيب طلبه ليصير موهماً لكونه صادقاً؛ فحينئذٍ يجري هذا الخلق مجرى إنزال المتشابهات وخلق الأوهام المورثة للشبهات، حتى إذا احترز المكلّف عنها مع صعوبته كان ثوابه أَعظم.

وعلى الجملة.. فإثبات حصر الغرض في أمرٍ معيّن مع أَنّه لا يمكن أن يعرف جميع أَقسام حكم الله في خلق الأَشياء تحكّم محض.

(المتن) ثمَّ إِنَّا نختم هَذَا الفَصْل بسؤال آخر فَنَقُول: الفِعْل إِمَّا أَن يتَوَقَّف على الدَّاعِي أَو لَا يتَوَقَّف، فَإِن كَانَ الأول فَحِينَئِذٍ يتَوَقَّف صُدُور الفِعْل من العَبْد على دَاعِيَة يخلقها الله تَعَالَى فِيهِ، وعَلى هَذَا التَّقْدِير فَيكون فعل الله تَعَالَى مُوجباً لفعل العَبْد، وفاعل السَّبَب فَاعل المسَبّب، فأَفعال العباد مخلوقة لله تَعَالَى ومرادة لَهُ، وعَلى هَذَا التَّقْدِير يكون خَالق كل القبائح هُوَ الله تَعَالَى، فَكيف يمْتَنع مِنْهُ خلق المعجزة على يَد الكَاذِب. وَإِن كَانَ الثَّانِي وَهُوَ أَنَّ الفِعْل لَا يتَوَقَّف على الدَّاعِي فَحِينَئِذٍ يَصحّ من الله تَعَالَى أَن يخلق هَذِه المعجزة لَا لغَرَضٍ أصلاً، وَحِينَئِذٍ تخرج المعجزة عَن كَونهَا دَلِيلاً على الصدْق.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أَن يقال: أَحد / ١٧٢/ الأَمرين لازم وهو إِمَّا جواز خلق المعجز على يد الكاذب أَو عدم دلالة المعجز على الصدق، وعلى التقديرين لا يمكنكم الاستدلال بحصول المعجز على كونه دليلاً على الصدق.

وإِنَّما قلنا بأَنَّ أَحد الأَمرين لازم؛ وذلك لأَنَّ الفعل لا يخلو إِمَّا أَن يكون موقوفاً على الداعي أَو لم يكن وأَيّاً ما كان يلزم أَحد ما ذكرنا من الأَمرين:

---

(١) ل: إذ من الجائز لهذا الإنسان.

أَمَّا إِذا كان موقوفاً علىٰ الداعي فلأَنّ صدور الفعل من العبد موقوفاً علىٰ خلق الداعية في قلبه، فعلىٰ هذا يكون فعل الله موجباً لفعل العبد، وفاعل السبب فاعل المسبب، فتكون القبائح الصادرة من العبد واقعة بخلق الله تعالىٰ، وإِذا جاز خلق القبيح من الله تعالىٰ جاز أَيضاً[1] خلق المعجز علىٰ يد الكاذب، وهو أَحد ما ذكرنا من الأَمرين.

وأَمَّا إِذا لم يكن موقوفاً علىٰ الداعي فحينئذٍ لا يمتنع أَن يخلق هذا المعجز لا لغرض أَصلاً وأَلبتة، وحينئذٍ لا يكون في المعجز دلالة علىٰ أَنّه تعالىٰ إِنَّما خلقه لأَجل التصديق، وهو أَحد ما ذكرنا من الأَمرين.

فصحّ ما ادّعينا بأَنَّ أَحد هذين الأَمرين لازم، وعلىٰ التقديرين جميعاً لا يمكن الاستدلال بحصول المعجز علىٰ كونه موجباً للصدق وهو المطلوب.

(المتن) المقَام الثَّالِث: إِن سلَّمنَا أَنَّ الله تَعَالَى فعلهَا لأَجل تَصْدِيق المدَّعِي، فَلم قُلْتُمْ بِأَنَّ كلَّ من صدَّقه الله تَعَالَى فَهُوَ صَادِق، وَهَذَا إِنَّمَا يتم إِذا ثَبت أَنَّ الكَذِب على الله تَعَالَى محَال، فَإِذا نفيتم الحسن والقبح في أَفعَال الله تَعَالَى فَكيف تعرفُون امْتنَاع الكَذِب عَلَيْهِ.. تَعَالَى الله عَمَّا يَقُول الظَّالِمُونَ علواً كَبِيراً.

(الشرح) هذا هو النّوع الثّالث من الاعتراض المذكور[2] في الكتاب:

وتقريره أَن يقال: لمَ قلتم بأَنَّ من صدّقه فهو صادق؟

فإِن قيل: تصديق الكاذب كذب وهو علىٰ الله محال.

قلنا: لمَ قلتم بأَنَّ الكذب علىٰ الله محال، فإنّكم لـمّا نفيتم القبح في أَفعال الله تعالىٰ، فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه. وأَيضاً فلأَنّه يجوز عندكم أَن يخلق الله الكفر في الكافر، وإِذا جاز ذلك علىٰ الله عندكم فلمَ لا يجوز عليه تصديق الكاذب. **فهذا آخر ما ذكره في الكتاب من الاعتراضات.**

---

(١) ص: - أَيضاً.

(٢) ص: الأغراض المذكورة.

واعلم بأَنّ المنكرين قالوا: ما عوّلتم عليه في بيان أَنَّ المعجز يدلّ علىٰ الصدق هو قياس للغائب علىٰ الشاهد فنقول: الحكم ممنوع في الشاهد إذ ظهور ذلك الفعل الخارق من الملك العظيم عند التماس المدعي للرسالة يحتمل أَن يكون لغرض آخر سوىٰ تصديقه. غايته أَن يقال: دار معه وجوداً وعدماً، لكن الدوران لا يفيد العلم. سلّمنا أَنَّه في الشاهد كذلك فكيف يمكن قياس الغائب علىٰ الشاهد.

ثم نقول: ما ذكرتم من الدَّليل وإِن دلّ علىٰ نبوته لكن هنا ما يوهم نقيض ذلك وبيانه من وجهين:

أَحدهما: شبهة نفاة التكليف، قالوا: الغرض من البعثة التكليف، لكن التكليف غير جائز أَصلاً؛ وذلك لأَنَّ أَفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ علىٰ ما ثبت، فحال ما يخلقها لا يتمكن العبد من ترك الفعل، وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل، فلا يكون العبد قادراً علىٰ الفعل والترك فيكون الجبر لازماً فتكون التكاليف باطلة؛ لأَنّا نعلم ببديهة العقل أَنَّ من قيّد إِنساناً بيديه ورجليه ثم أَلقاه من شاهق ثم يقول له: قف في الهواء وإِلّا لأعذبنّك عذاباً شديداً مؤبداً يكون مستقبحاً.

وثانيهما: شبهة اليهود، وهي أَنّهم قالوا: النسخ محال؛ لأَنَّ موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِن نصّ علىٰ دوام شرعه فظاهر، وإِن نصّ علىٰ اللادوام فهو محال؛ لأَنَّه لو كان كذلك لنقل عنه نقلاً متواتراً لتوفر الدواعي علىٰ نقل أَمثال ذلك، ولو كان كذلك لوصل إِلينا، ولمّا لم يصل إِلينا خبره دلّ ذلك علىٰ أَنَّه ما نصّ علىٰ اللادوام، وإِن سكت عن القيدين /١٧٣/ فهذا القسم أَيضاً باطل؛ لأَنَّ مثل هذا التكليف لا يوجب الإتيان به إِلّا مرةً واحدة؛ لأَنَّ الأَمر لا يفيد التكرار، ولو كان كذلك لما بقيت شريعته في تلك المدّة الطويلة، ولمّا ثبت أَنَّ النسخ باطل ثبت أَنَّ القول بنبوته باطل.

(المتن) وَاعْلَم أَنَّ الجَواب عَن المقَام الأول مَا بَيّنَّا فِي بَاب الصِّفَات: أَنَّه لَا موجد إِلَّا قدرَة الله تَعَالَى، وَحِينَئِذٍ تبطل الِاحْتِمَالَات العشرَة المَذْكُورَة، والمعتزلة لـمَّا قَالُوا بِأَنَّ العَبْد موجد فقد بَطل عَلَيْهِم هَذَا الطَّرِيق.

(الشرح) لـمَّا فرغ من ذكر الأَسئلة شرع في الجواب عنها:

أَمَّا المقام الأَوَّل وهو أَنهم منعوا كون المعجزة من خلق الله تعالى، ثم ذكروا الاحتمالات الدالة على جواز أَن لا تكون المعجزة من خلق الله[1].

فجوابه أَن نقول: الاحتمالات كلّها ساقطة على مذهبنا؛ لأَنّا بينّا أَنه لا مؤثر في الوجود إِلا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فلا يتوجه علينا شيء من ذلك.

وأَما المعتزلة فهم لا يتمكنون من إِقامة الدلالة على إِبطال هذه الاحتمالات؛ لما أَنَّ العبد عندهم موجد لأَفعال نفسه، وغايتهم أَن يقولوا: لو كان المدّعي كاذباً لوجب على الله أَن يمنع من ظهور ذلك المعجز منعاً للعباد عن الوقوع في الضلال، وهذا ضعيف؛ لأَنَّه يقال: بتقدير تسليم حجة الإِيجاب على الله فليس هنا وجه وجوب؛ لأَنَّ المكلّف إِذا جوّز أَنَّه قد يكون حدوثها من قِبل الله تعالى وقد يكون لا من قبل الله تعالى فلو قطع المكلّف بأَحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قِبله لا من قبل الله، وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال كإِنزال المتشابهات.

(المتن) وَعَن المقَام الثَّانِي وَالثَّالِث: أَنَّه قد يكون الشَّيْء جَائِزاً فِي نَفسه مَعَ أَنَّ العلم الضَّرُورِيّ يكون حَاصِلاً بِأَنَّهُ لَا يَقع، أَلا ترى أَنَّ حُدُوث شخص فِي هَذِه الحالة مَعَ صفة الشيخوخة جَائِز مَعَ أَنَّا نعلم قطعاً أَنَّه لم يُوجد، وَإِذا رَأَينَا إِنْسَاناً ثمَّ غبنا عَنهُ ثمَّ رَأَيْنَاهُ ثَانِياً جَوَّزنَا أَنَّ الله تَعَالَى أَعدم الرجل الأَول وأَوجد ثَانِياً مثله فِي الصُّورَة والخلقة، وَمَعَ هَذَا التجويز نقطع أَنَّه لم يُوجد هَذَا المَعْنى، فَكَذَلِك هَهُنَا مَا ذكرتموه من الِاحْتِمَالَات قَائِم إِلَّا أَنَّه تَعَالَى أَودع فِي عقولنا علماً ضَرُورِياً وَهُوَ أَنَّا مَتى اعتقدنا أَنَّ هَذِه المعجزات خلقهَا الله تَعَالَى عقيب دَعْوَى هَذَا المدَّعِي فَإِنَّا نعلم بِالضَّرُورَةِ أَنَّه تَعَالَى إِنَّمَا خلقهَا ليدلَّ على تَصْدِيق دَعْوَى ذَلِك القَائِل، أَلا ترى أَنَّ قوم مُوسَى عَلَيْهِالصَّلَاةُوَالسَّلَامُ لـمَّا أَنْكَرُوا نبوته فَالله تَعَالَى ظلَّل الجَبَل عَلَيْهِم، فَكلَّما همّوا بالمخالفة قرب الجَبَل

---

(١) ل: - ثم ذكروا الاحتمالات الدالة على جواز أن لا تكون المعجزة من خلق الله.

مِنهُم وَصَارَ بِحَيْثُ يَقع عَلَيْهِم، وَكلَّما همّوا بِالطَّاعَةِ وَالْإِيمَان تبَاعد الجَبَل عَنْهُم، فَكل من أَنصف علم أَنَّ كل من رأى هَذِه الحالة علم بِالضَّرُورَةِ أَنَّ ذَلِك يدلّ على التَّصْدِيق.

فَهَذَا هُوَ الجَواب المعْتَمد فِي هَذَا البَاب، وَمَتى ضممت إِلَى هَذِه الطَّرِيقَة مَا قَرَّرْنَاهُ فِي الطَّرِيقَة الثَّانِيَة بلغ المَجْمُوع مبلغاً كَافِياً فِي إِثْبَات المَطْلُوب.

(الشرح) اعلم أَنَّ المقام هو أنه قال:[1] هب أَنَّ هذه المعجزات حصلت بخلق الله، لكن لمَ قلتم بأنّ الغرض منها التصديق؛ فإِنَّ أَفعال الله تعالىٰ لا تخلو إِمَّا أَن لا تكون معللةً أَو تكون معلّلة، وعلىٰ التقديرين لا يلزم أَن يكون الغرض منها التصديق.

قلنا: لمَ قلتم بأَنّها إِذا لم تكن معلّلة لا يلزم ذلك.

قوله: فإِنّها إِذا كانت غير معلّلة لا يجوز أَن يقال: خلق المعجزة لأَجل التصديق.

قلنا: نعم لكن الفرق ظاهر بين العلَّة والمعرف، ونحن لا ندعي أَنَّ خلق المعجز إِنّما كان لغرض التصديق، بل نقول: خلق المعجز يُعَرِّف قيام التصديقَ بذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكما أَنَّ هذه الكلمات المخصوصة صارت دالّة بسبب الوضع والاصطلاح علىٰ المعاني القائمة بذات المتكلم فكذلك هذه الأَفعال الخارقة للعادة إِذا حصلت عقيب الدعوىٰ صارت دالّة علىٰ التصديق بذات مَنْ فَعَلَ المعجز.

قوله: وأَمّا إِذا كانت معلّلة فما الدَّليل علىٰ أَنّه لا غرض من خلق المعجز سوىٰ التصديق.

قلنا: الدَّليل عليه أَنَّ موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ لمّا قال: إِلهي إِن كنت صادقاً في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفاً في الهواء فوق رؤوسهم، ثم إِنَّ القوم كانوا يشاهدون أَنّهم كلّما آمنوا به تباعد الجبل عنهم، وكلما همّوا بتكذيبه قرب من أَن يسقط عليهم علم بالضرورة كلّ أحد بذلك أَنَّ المقصود من هذا الإِظلال تصديق المدعي.

---

(١) ل: أن يقال.

وأمّا ما ذكروه من بيان احتمال كون تلك المعجزة ابتداء عادة أو تكرير عادة، أو تكون معجزة لنبي آخر أو تكون امتحاناً للمكلّف؛ فالجواب عن كلّ هذه الاحتمالات أمرٌ واحد وهو أَنَّ تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه، كما أنّا نجوّز دخول شخص في الوجود من غير الأَبوين، وشخصاً هرماً من غير / ١٧٤/ سبق الطفوليّة والشباب والكهولة، لكن إذا أبصرنا شيخاً علمنا بالضرورة أنّه متولّد من الأَبوين وأنّه كان طفلاً ثم صار شاباً ثم صار شيخاً وكذا القول في جميع الأمور العادية.

إذا عرفت هذا فنقول: علمنا بالضرورة دلالة المعجزة على التصديق كما قلنا في إظلال الجبل، فلا يكون تجويز نقيضه ولا كون المعجزة مخلوقة لغرض آخر قادحاً في ذلك العلم الضروري، وبهذا خرج الجواب عن المقام الثّالث.

على أنّا نقول: السؤال في المقام الثّالث لازم أيضاً على المعتزلة؛ لأَنَّ إظهار المعجز على يد الكاذب إنّما يقبح إذا كان الغرض من خلقه تصديقه لا إذا كان الغرض منه شيئاً آخر، ولا يبعد أَن يكون لله أَغراض أخر فيه سواه، فيلزمهم أَن يحكموا بأَنه لا يقبح إظهاره على يد الكاذب.

لا يقال: وإن كان الغرض منه شيئاً آخر لكن خلقه مقاروناً بدعوى الكاذب يوهم أَنَّ الغرض منه تصديقه، وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح أَيضاً فيكون إظهار المعجز على وفق دعوى الكاذب قبيحاً مطلقاً.

لأَنّا نقول: لو كان موهم القبيح قبيحاً لوجب أَن يكون إنزال المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحاً، وبالاتفاق ليس بقبيح، فعلمنا أَنّه إنّما لم يقبح لأَنه وإن كان موهماً للباطل إلّا أَنَّ فيه احتمال أَنَّ مراد الله منه غير ما يشعر به ظاهره، فلو قطع المكلف بحمله على الوجه الباطل مع ذلك الاحتمال لكان التقصير منه حيث جزم لا في موضع الجزم كذلك هنا يحتمل أَن يكون المراد إلقاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف عنها فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عنها، فلو قطع المكلف بأَنَّ الغرض منه تصديق المدعي لكان التقصير منه، ولا جواب على أُصول المعتزلة عن هذه المعارضة.

قوله: بأنكم أثبتم الحكم في الشاهد بالدوران ثم قستم الغائب عليه.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل نقول: إنَّ دلالة المعجزة على الصدق أمر معلوم بالضرورة، لا أنّا نقيس صورةَ النزاع على صورة[1].

وأمّا الجواب عن شبهة نفاة التكليف فمن وجهين:

أحدهما: أنَّ قول الخصم بأن التكليف باطل، تكليفٌ منه باعتقاد بطلان التكليف، فكان كلامه متناقضاً.

وثانيهما: وهو الجواب الحقيقي، هو أنَّ مذهبنا أنَّ التكليف إعلام بنزول الثواب أو بنزول العقاب، أي: إذا صدر من المكلّف المكلّف به كان ذلك علامة على نزول الثواب، وبالضد منه إذا لم يصدر، وليس لأحدٍ اعتراض على الله في أنّه لم[2] خصّص هذا بالثواب وذلك بالعقاب.

وأمّا الجواب عن شبهة اليهود فهو أن نقول: لمَ لا يجوز أن يقال: إنَّه بيّن أنَّ شرعه منقطع محدود وكان ذلك معلوماً بالتواتر إلّا أنَّ قومه هلكوا بالكلية في زمان بخت نصر، وصار الباقي أقل من عدد التواتر، فلا جرم انقطع ذلك النقل.

ولنختم هذه المسألة بذكر بعض فوائد البعثة فنقول:

الأمور قسمان: منها ما يستقل العقل بإدراكه كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم، وفائدة البعثة في هذا القسم هو أن يتأكّد دليل العقل بدليل النّقل، وأن لا يبقى للمكلفين عذر أصلاً على ما قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. وأن نعرف كميّة العبادة وكيفيتها بقولهم، وأن تكون أقوال الرسل وأفعالهم مدداً لنا في الاشتغال بالطاعات، حتى إذا مال بنا الهوى نتفكر في أقوالهم

---

(١) ل: لأنّا نبين صريح على صورة ؛ ف: لا أنّا نقيس صريح على صورةٍ ؛ والمثبت من (ص).

(٢) ص: - لم.

وأَفعالهم فيمنعنا ذلك عن كثير من القبائح، وأَن نعرف بأَقوالهم ترتب الثواب علىٰ الطاعات وترتب العقاب علىٰ المعصية فإِنَّ ذلك مما يرغّبنا في /١٧٥/ الإِعراض عن الدنيا والاشتغال بالعبودية والإقبال علىٰ الله بالكلية.

ومنها ما لا يستقل العقل بإِدراكه، وفوائد البعثة في هذا القسم كثيرة، ولنذكر منها شيئاً يسيراً:

فمنها معرفة بعض الصفات الإِلهية، وهي الصفات التي لا يحتاج العقل إِليها؛ فإِنَّ العقل لا يدلّ عليها وهي مثل السمع والبصر والكلام ونحوها.

ومنها أَنَّ المكلف يبقىٰ خائفاً فيقول: لو اشتغلت بالطاعات فكنت متصرفاً في ملك الله بغير إِذنه، ولو لم أَشتغل فربما عذبت بتركها، فعند البعثة يزول ذلك.

ومنها أَنَّ الأَشياء المخلوقة في الأَرض منها غذاء ومنها سمّ ومنها دواء، ولا تكفي التجربة في معرفتها، ففي البعثة فائدة معرفتها.

ومنها أَنّ الإنسان مدني بالطبع والاجتماع مظنة التنازع، فلا بد من شريعة زاجرة لهم عن التنازع.

ومنها: لولا البعثة لأَتىٰ كل قوم بوضع خاص من العبادة فيفضي ذلك إلىٰ التعصب المورث للفتن.

ومنها أَنَّ ما يفعله الإنسان بمقتضىٰ عقله يكون عادة والعادة لا تكون عبادة، أَمَّا الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون بمقتضىٰ عقله كان إتيانه به بمحض العبادة ولذلك ورد الأَمر بالأفعال الغريبة في الحج.

ومنها الهداية إلىٰ الصناعات كما في حق داود وكما في حق نوح عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

ومنها أَنّه لا بد في المعيشة من علمَي الأَخلاق والسياسة، فلا بد من البعثة لتعليمها؛ ولذلك قال الله تعالىٰ لنبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾ ﴾

[الأعراف: ١٩٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»[1].

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: فِي أَنَّ الأَنْبِيَاء أَفضل من الأَوْلِيَاء، وَيدل عَلَيْهِ النَّقْل وَالْعقل.

أما النَّقْل: فقوله ﷺ فِي أَبِي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وَالله مَا طلعت الشَّمْس وَلَا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر» فَهَذَا يدلّ على أَن أَبَا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أفضل من كل من لَيْسَ بِنَبِي وَأَنه دون من كَانَ نَبياً، وَهَذَا يَقْتَضِي أَن يكون الأَنْبِيَاء أَرجح حَالاً من غَيرهم.

وَأما العقل: فَهُوَ أَنَّ الوَلِي هُوَ الكَامِل فِي ذَاته فَقَط، وَالنَّبِيّ هُوَ الَّذِي يكون كَامِلاً ومكمّلاً، وَمَعْلُوم أَنَّ الثَّانِي أفضل من الأول. فَإِن ادّعى بعض الجهّال أَنَّه كمَّل طَائِفَة من الناقصين فَلْينْظر فِي أَنَّ أَصْحَابه أَكثر عدداً وفضيلةً أَم أَصْحَاب مُحَمَّد ﷺ، فَإِن رأى قومه بِالنِّسْبَةِ إِلَى قوم مُحَمَّد ﷺ فِي العدَد والفضيلة كالقطرة بِالنِّسْبَةِ إِلَى البَحْر علم حِينَئِذٍ أَنه عدم بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من إثبات النبوة شرع في أحكام النبوة، ثم إنَّ تلك الأحكام تنقسم إلى قسمين، منها ما يعُم[2] بين جميع الأنبياء، ومنها ما يختصّ بأفضل العالمين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد عليه الصلاة السلام، فذكر كلّ واحد من القسمين، وقدّم الأحكام العامة:

فمن جملتها ما ذكره في هذه المسألة، وهو أفضلية عموم الأنبياء بالنسبة إلى عموم الأولياء، وقد احتج على ذلك في الكتاب بالنصّ والمعقول:

---

(١) ذكره بدر الدين الزركشي في اللآلئ المنثورة ص١٦٠، وقال هناك: (وقد ذكره ابن الجوزي في الأحاديث الواهية..).

(٢) ف، ص: تعمّ؛ والكلمة في (ل) غير منقطة.

أَمَّا النّص فقول المصطفى صلوات الرحمن عليه في حق الصدّيق: «والله ما طلعت الشمس ولا غربت على أحدٍ بعد النبيين أفضل من أبي بكر»، والتمسك به هو أنَّ هذا النصّ كما أنَّه يقتضي أنَّ الصدّيق أفضل من كلّ من ليس بنبي؛ فكذلك يقتضي أنَّ كلّ نبي أفضل منه؛ لأنَّه قال: «بعد النبيين»، ولفظة النبيين صيغة جمع معرف بالألف واللام، فتتناول كلّ نبي بدليل أنَّه يصحّ استثناء أيّ نبي أريد منه، والاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت القضيّة السابقة على ما ذكره أئمة اللغة، وذلك يقتضي أن يكون كلّ نبي أفضل من أبي بكر، لكنه أفضل من كلّ وليّ بدلالة[1] هذا النص، فوجب أن يكون كلّ نبي أفضل من كلّ ولي وهو المطلوب.

وأمَّا المعقول فهو أنَّ الوليّ عبارة عن شخص حصل له الكمال اللائق بالنفس البشرية، لكن بالنسبة إلى ذاته لا غير. وأمّا النبي فهو عبارة عمّن حصلت له ما ذكرناه من الصّفة مع صفة أخرى من الكمال وهو القدرة على تكميل غيره، فإذا /١٧٦/ فسّرنا الوليّ والنبيّ بما ذكرناه من التفسيرين لزم قطعاً رجحان النبي على الولي.

***

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة[2]: المختَار عِنْدِي أَنَّ المَلَك أفضل من البشر، وَيدل عَلَيْهِ وُجوه:

أَحدهَا أَنَّه تَعَالَى لـمَّا أَرَادَ أَن يُقرر عِنْد الخلق عَظمته اسْتدلَّ بِكَوْنِهِ إِلَهاً لِلسَّمَوَاتِ وَالأَرْض وَمَا بَينهمَا، فَقَالَ فِي سُورَة عَمّ: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ۝﴾ [النبا: ٣٧]، ثمَّ إِنَّه لـمَّا أَرَادَ الزِّيَادَة فِي تَقْرِير هَذَا المَعْنى قَالَ بعده: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ۝﴾ [النبا: ٣٨]، وَلَوْلَا أَنَّ المَلَائِكَة أَعظم المَخْلُوقَات دَرَجَةً وَإِلَّا لم يصَحَّ هَذَا التَّرْتِيب.

---

(١) ص: بدليل.

(٢) في المتن المخطوط المعتمد عليه: قال أفضل العصر وحيد الدهر مولانا فخر الملّة أنار الله برهانه: المختار عندي.

(الشرح) اعلم أَنَّ مذهب أَصحابنا هو أَنَّ الأنبياء أَفضل من الملائكة، وبه قالت الشيعة، وقالت الفلاسفة والمعتزلة: الملائكة السماوية أَفضل من البشر، وهو اختيار المصنِّف في الكتاب، وبه قال القاضي أَبو بكر الباقلاني وأَبو عبدالله الحليمي من أَصحابنا[١].

واعلم أَنَّ الأَولىٰ أَن نقدم في هذه المسأَلة حجة أَصحابنا علىٰ تفضيل الأَنبياء علىٰ الملائكة ثم نشتغل بتقرير ما في الكتاب، وقد احتجّ أَصحابنا بوجوه:

الحجة الأولىٰ: أَنَّ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كان مسجوداً للملائكة لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾ الآية[٢]، والسجود أَعظم أَنواع الخدمة، وأَمر الكامل بخدمة الناقص غير لائق بالحكمة، فإذن لا بد وأَن يكون الساجد أقلّ مرتبة من المسجود.

لا يقال: السجدة كانت لله تعالىٰ وآدم كان كالقبلة، وأَيضاً يجوز أَن يكون المراد منها التواضع، قال الشاعر: ترىٰ الأكم فيها سجداً للحوافر[٣]. وأَيضاً فلا نسلّم أنّها غاية التواضع فإِنَّ هذا قضية عرفية، فلعلّ العرف في ذلك الوقت أَنَّ من سلّم علىٰ غيره وضع جبهته علىٰ الأَرض، وتسليم الكامل علىٰ الناقص أمر معتاد.

لأَنّا نقول: الجواب عن الكل: لو لم يكن السجود دالًّا علىٰ زيادة منصب المسجود علىٰ الساجد لما قال إبليس: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢].

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٧٤، الأربعين ص٣٦٨، شرح العقائد النسفية ص٢٠٩، شرح الطوالع ص٢١٢، شرح المواقف ٨/ ٢٨٣، شرح المقاصد ٢/ ٢٠٠.

(٢) تمام الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝﴾ [البقرة: ٣٤].

(٣) هذا من شعر للصحابي الشاعر الفارس زيد الخيل الذي سمّاه سيدنا رسول الله ﷺ زيد الخير، يقول:

بِجَمْعٍ تَضِلُّ البُلْقُ فِي حُجُرَاتِهِ ... تَرَىٰ الأَكمَ فِيهَا سُجَّداً لِلْحَوَافِرِ

يصف خيله حين أَغار علىٰ بني عامرقائلاً: إنّك ترىٰ التلال والروابي خاضعة لحوافر الخيل لقوّتها وشدة عدوها. فاستعمل السجود وأَراد الخضوع، وكلا المعنيين مجازيّان.

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٣﴾ [آل عمران: ٣٣] الآية تدل على التفضيل مطلقاً، تُرك العمل بها فيمن لم يكن نبياً فيبقى معمولاً به في حق الأنبياء[١].

لا يقال: فإذن يلزم تفضيل أنبياء بني إسرائيل على المصطفى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لقوله تعالى: {وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧].

لأنّا نقول: تحمّل التخصيص في آية لا يوجب تحمّله في آية أخرى، وأيضاً فشرط العالم أن يكون موجوداً، وما كان محمد عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ موجوداً حال وجود أنبياء بني إسرائيل، والملائكة موجودون حال وجود محمد عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ فظهر الفرق.

الحجة الثالثة: قوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «إنَّ لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض أمّا الوزيران في السماء فجبريل وميكائيل وأمّا اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر»[٢] وهذا صريح في الباب.

الحجة الرابعة: طاعة البشر أشق؛ لأنَّ طاعتهم مع وجود الصارف وهو الشهوة والغضب والحرص والهوى، والأشق أفضل لقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لعائشة: «أجرك على قدر نصبك وتعبك»[٣]. ولأنّ الطاعة السهلة والشاقة لو اشتركا في قدر الثواب وكان تحمّل ذلك القدر من المشقة الزائدة خالياً عن الفائدة فيكون محذوراً.

---

(١) قوله: فيمن لم يكن نبيّاً، أي من آل إبراهيم وآل عمران، فإنّ الآية وإن أشعرت أن جميع آل عمران مثلاً أفضل من العالَمين، إلا أنّ الاتفاق حاصل على أنّ من لم يكن نبيّاً منهم لا يبلغ تلك الدرجة، فثبت الحكم للأنبياء منهم فقط.

(٢) لم أجد الحديث بهذا اللفظ، وقريب منه في سنن الإمام الترمذي برقم (٣٦٨٠): «عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر».

(٣) في صحيح البخاري حديث برقم (١٧٨٧) : (ولكنها على قدر نفقتك أو نصبك) وفي الفتح: (ووقع في رواية الإسماعيلي من طريق أحمد بن منيع ، عن إسماعيل : على قدر نصبك أو على قدر تعبك).

الحجة الخامسة: الملائكة لهم عقول بلا شهوة، والبهائم لها شهوة بلا عقول، ثم الآدمي إن رجّح شهوته على عقله كان أخسّ من البهائم لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته وجب أن يكون أفضل من الملائكة.

ولنرجع إلى تقرير ما اختاره في الكتاب ثم نجيب عنه إن شاء الله.

أمّا الوجه الأوّل الذي ذكره في تفضيل الملك على البشر فتقريره أن نقول:

لمّا أراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يشرح لعبيده ذرة من عظمته وجلاله بيّن كونه إلهاً للسماوات والأرض وما بينهما بقوله: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [النبأ: ٣٧]،/ ١٧٧/ ثم زاد في ذكر العظمة فقال: ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ [النبأ: ٣٧]، والمعنى: أنّ أحداً لا يملك خطاب الله، فإنّ كلّ ما سواه عبد ومملوك، والمملوك لا يستحق على مالكه شيئاً أصلاً.

ثم إنّ الله تعالى أراد الزيادة في شرح العظمة والجلال والكبرياء فقال: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ الآية[١]، وذلك يقتضي أنّ الملائكة أفضل المخلوقات؛ إذ لو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله وتضرّعهم في حضرة الله أقوى في الإنباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لما صحّ هذا الكلام.

وجوابه: هو أنّا نقول بموجب الآية؛ وذلك فإن المَلَك عندنا أعظم من البشر في زيادة الحجم وفي القوّة الشديدة والقدرة الكاملة، والآية لا تقتضي إلّا ذلك، لكن ليس المتنازع هذا، بل المتنازع هو أنّ الملك أفضل من البشر عند الله في كثرة الثواب أم لا، والآية غير مشعرة[٢] بذلك فلا يبقى لكم فيها حجة.

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨].

(٢) ل: - غير.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّه تَعَالَى قَال: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وَهَذَا هُوَ التَّرْتِيب الصَّحِيح لِأَنَّ الإِلَه هُوَ المَوْجُود الأَشْرَف، ويتلوه دَرَجَةُ المَلَائِكَة، ثمَّ إِنَّ المَلَك يَأْخُذ الكتاب من الله تَعَالَى ويوصله إِلَى الرَّسُول، وَهَذَا يَقْتَضِي أَن يكون التَّرْتِيب هَكَذَا: الإِلَه وَالْملك وَالْكتاب وَالرَّسُول، وَهَذَا هُوَ التَّرْتِيب المَذْكُور فِي القُرْآن، وَهُوَ يدلّ على شرف المَلَك على البشر.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في تفضيل الملك على البشر:

وتقريره هو أن نقول: إنَّه تعالى بيَّن أنَّه لا بد في تحقق الإيمان وصحّته من الإيمان بهذه الأشياء المذكورة في الآية، فقدّم الإيمان بالله على الإيمان بالملائكة والرسل، فإنّه ما لم يثبت أنَّ لنا صانعاً حكيماً لا يمكننا معرفة صدقهم، ثم ثنّى بملائكته فإنَّ الله تعالى إنّما يوحي إلى الأنبياء بواسطة الملائكة فلا جرم قدَّم ذكر الملائكة على ذكر الرسل، ثم ثلّث بكتبه وهي الوحي، وحصوله متأخر عن وجود الملائكة، ثم ربّع برسله وهم متأخرون عن الكتب فكذلك جعل ذكرهم في المرتبة الرابعة، فمن عرف هذا الترتيب لا يخفى عليه أنَّ المَلَك أشرف من البشر.

وجوابه: لا نسلّم أنَّ التقديم في الذكر يدلّ على التقديم في الشرف، ألا ترى أنّه تعالى قال في آية: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: ٤]، فقدّم صالحي المؤمنين على الملائكة في الذكر مع أنّهم ليسوا بأفضل من الملائكة بالاتفاق.

سلّمنا أنَّ التقديم في الذكر يدلّ على الشرف، لكنّه لا يدلّ على الشرف من كلّ الوجوه، بل يكفي فيه تحقق الشرف في بعض الأمور، وعندنا الملائكة مفضّلون على البشر من بعض الوجوه، وهو كونهم مُبرّأون عن الكدورات الجسمانية ومقدّسون عن العلائق الجسدانية، لكن لماذا يلزم تفضيلهم على البشر في كثرة الثواب والدرجة الذي هو[1] المتنازع، لا بد لهذا من دليل.

---

(١) ص: التي هي.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّ المَلَائِكَة جَوَاهِر مُقَدَّسَة عَن ظلمات الشَّهَوَات وكدورات الغَضَب قطعاً، وطعامهم التَّسْبِيح وشرابهم التَّقْدِيس والتهليل، وأُنسهم بِذكر الله تَعَالَى وفرحهم بعبودية الله تَعَالَى، فَكيف يُمكن مناسبتهم مع الموصوف بالشهوة وَالْغَضَب.

(الشرح) هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح، وجوابه أَنَّ هذا الوجه كما يقتضي تفضيلهم على البشر من الوجه الذي ذكرتم إِلَّا أَنَّه يقتضي تفضيل البشر عليهم من وجه آخر، وهو أَنَّ الإنسان على ما ذكرتم وسلّمنا موصوفٌ بالغضب والشهوة وهما مانعان من العبادة، وأَيضاً فلأَنَّ الشيطان عدو مسلّط عليه فيمنعه من الاشتغال بالعبودية.

إِذا عرفت هذا فنقول: عبادته مع الشواغل والموانع، وعبادة الملك ليس كذلك، فتكون عبادته أَشق من عبادة الملك فيكون أكثر ثواباً لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَفضل الأعمال أَحمزها»[1] أَي أشقها ولا نعني بقولنا: إِنَّه أفضل من الملك، سوى أَنَّ ثواب عبادته أَكثر.

(المتن) الرَّابع: أَنَّ الأَفلاك تجْرِي مجْرى الأَبدَان للْمَلَائكَة، وَالْكَوَاكِب تجْرِي مجْرى القُلُوب، ونسبَة البدن إِلَى البدن وَالْقلب إِلَى القلب كنسبة الرّوح إِلَى الرّوح فِي الإِشرَاق والصفاء.

(الشرح) هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح، غير أَنَّه إقناعي، وهو أَنَّه معارض /١٧٨/ بوجه آخر وهو أَنَّ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كان أَعلم لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] إلى آخر الآية، والأَعلم أَفضل لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

ومما يستدلّ به على تفضيل الملك على البشر قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] وهذا النّوع من الكلام يقتضي تفضيل المذكور ثانياً على المذكور أَولاً؛ إِذ لا يقال: إِنّ فلاناً لا يستنكف السلطان من خدمته ولا الوزير.

---

(١) لم يرو الحديث في الكتب الستة، وهو من غريب الحديث على ما يقول الحافظ المزي، وقد ورد في المقاصد الحسنة للعلامة السخاوي.

وجوابه من وجوه:

الأول: لا يلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح كونهم أفضل من محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لأنَّه أفضل من المسيح ومن سائر الأنبياء على ما سيأتي بيانه.

الثاني: أنَّ مقتضى الآية هو أنَّ مجموع الملائكة أفضل من المسيح لا كلّ واحد منهم؛ لأنَّ الملائكة صيغة الجمع.

الثالث: الواو في الآية حرف عطف فتفيد الجمع لا الترتيب؛ فإنّه يمكن استعمالها فيما يمتنع حصول الترتيب كقولهم: تقاتل زيد وعمرو، والأصل في الكلام الحقيقة، وإذا كانت حقيقة في غير الترتيب وجب أن لا تكون حقيقة في الترتيب دفعاً للاشترك.

وأمّا ما ذكرتم من المثال فهو جزئي، والحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي، ثم الأمثلة مشتركة كقولهم: ما أعانني على هذا الأمر زيد ولا عمرو، كقوله تعالى[1]: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٢].

والتحقيق في الباب أنّه إذا قيل: هذا العالِم لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان، فنحن نعلم بعقولنا أنَّ السلطان أعظم درجة من الوزير، فعلمنا أنَّ الغرض من ذكر الثَّاني المبالغة، فالمبالغة إنّما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب بالذكر، وهنا لا نعرف أنّ المراد بالثاني[2] المبالغة إلا إذا عرفنا من قبل أنَّ الملائكة أفضل فتتوقف صِحَّة الدَّليل على صِحَّة المطلوب وهو دور ممتنع.

الرَّابع: قولنا: هذا العالِم لا يستنكف من خدمة الوزير ولا السلطان، لا يفيد أنَّ السلطان أزيد من الوزير إلّا في بعض الأشياء وهو القدرة[3] والسلطنة لا العلم

(١) ف: لقوله ؛ ل: ولقوله.

(٢) سقط بمقدار سطر من (ل).

(٣) ل: الوزرة.

والعقل والزهد، كذلك هنا المَلَك أفضل من البشر في القوّة والبطش الشديد[1]؛ فإنَّ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ قلع مدائن لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ لا في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية؛ إذ هو الفضل المختَلَف فيه، وتمام التحقيق هو أنَّ كثرة الثواب لا تحصل إلّا بنهاية الخضوع والتواضع، وكون العبد موصوفاً بهما لا يلائم الاستنكاف بل ينافيه، فلا يكون المراد بالآية ذلك.

أمّا اتصاف الشخص بالقوّة الشديدة فيلائم[2] الاستنكاف؛ فالنصارىٰ لما شاهدوا من المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ إحياء الموتىٰ وإبراء الأكمه وأنّه حصل من غير أَب؛ أخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن العبودية، فقال تعالىٰ: إنَّ عيسىٰ لا يستنكف بما ذكرتم عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في قوّة البطش والاستيلاء علىٰ عالم السماوات والأرضين مع أنَّ حصولهم من غير أب ولا أم فكان أعجب.

ومما يستدلّ به القوم أيضاً قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ الآية[3]، قالوا: التمسك بهذه الآية من وجهين:

أحدهما: أنّه تعالىٰ احتج بعدم استكبار الملائكة علىٰ عبادته علىٰ أنَّ البشر يجب أن لا يستكبروا عنها، ولا يتمّ الاستدلال إلّا بالأقوىٰ علىٰ الأضعف كالسلطان إذا أراد أن يقرّر علىٰ رعيته وجوب طاعتهم له فإنّه يقول: الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمَن هؤلاء المساكين!

والجواب عنه هو أن نقول: لعلّ المراد أنَّ الملائكة مع شدة /١٧٩/ قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله، فما بال البشر يتمردون مع غاية قصورهم وحقارتهم.

---

(١) ص، ف: - الشديد.

(٢) الأصول الخطية: يلائم.

(٣) تمام الآية الكريمة: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝١٩﴾ [الأنبياء: ١٩].

الثاني: أنَّ هذه العندية ليست عندية الجهة بل عنديّة الفضيلة والمزية.

وجوابه أنّه معارض بقوله تعالىٰ في صفة البشر: ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرِۭ ۝ ﴾ [القمر: ٥٥]، وبقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ حكاية عن الله تعالىٰ: «أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي»[1]، وهذا أفضل لأنّه يفيد أنَّ ربهم عندهم، وذلك يفيد أنّهم عند ربهم.

ومن جملة ما يتمسّك به القوم قوله تعالىٰ: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝ ﴾ [النجم: ٥]، ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤]، ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾ [النحل: ٢]، قالوا: كلّ ذلك يدلّ علىٰ أنَّ الملائكة رسل الله إلىٰ الأنبياء، والرسول أفضل من الأمة كالرسول البشري.

وجوابه: ذلك إذا أرسل السلطان شخصاً إلىٰ جمع عظيم ليكون متولّياً لأمورهم حاكماً فيهم، فأمّا إذا أرسل شخصاً إلىٰ شخص فذاك كإرسال عبده إلىٰ الوزير وذلك لا يدلّ علىٰ التفضيل.

***

(المتن) المَسْأَلَة الخَامِسَة: فِي إِثْبَات وجوب عصمَة الأَنْبِيَاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي وَقت الرّسَالَة، وَيدلّ عَلَيْهِ وُجُوه: أحدهَا أَنَّ كل من كَانَت نعْمَة الله تَعَالَى عَلَيْهِ أَكثر كَانَ صُدُور الذَّنب عنهُ أَقبح وأَفحش، ونعمة الله تَعَالَى على الأَنْبِيَاء أَكثر فَوَجَبَ أَن تكون ذنوبهم أَقبح وأَفحش من ذنُوب كل الأمة، وَأَن يستحقوا من الزّجر والتوبيخ فَوق مَا يسْتَحقّهُ جَمِيع عصاة الأمة، وَهَذَا بَاطِل فَذَاك بَاطِل.

(الشرح) اعلم أنَّ النزاع في هذه المسألة واقع في أربعة مواضع[2]:

---

(١) أورده السخاوي في المقاصد الحسنة، إلّا أنّه شريف المعنىٰ فليُتأمّل.

(٢) راجع: المحصّل ص٣٦٨، الإشارة ص٣٢٧، الأربعين ص٣٢٩، شرح العقائد النسفيّة ص١٩١، شرح الطوالع ص٢٠٩، شرح المواقف ٨/ ٢٦٣، شرح المقاصد٢/ ١٩٣.

الموضع الأَوَّل من مواضع الخلاف ما يتعلق بالاعتقاد، وأجمعت الأمة على عصمتهم عن الكفر والبدعة إِلّا الفضيلية من الخوارج فإِنَّهم جوّزوا صدور الذنوب عنهم، وكلّ ذنب عندهم كفر.

الثاني: ما يتعلّق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى، وأجمعوا على أنّه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا عمداً ولا سهواً وإلا يرتفع الوثوق من الشرائع.

الثالث: [(١)] ما يتعلق بالفتوى، وأجمعوا على أَنَّه لا يجوز تعمّد الخطأ عليهم، واختلفوا في السهو.

الرابع: ما يتعلق بأَفعالهم، وقد اختلفوا على أَقوال:

الأَوَّل: قول الحشوية، وهو أَنَّه يجوز عليهم الإِقدام على الكبائر والصغائر.

والثاني: قول جمهور المعتزلة، وهو أَنَّه لا يجوز منهم تعمّد الكبيرة، أَمَّا تعمّد الصغيرة فهو جائز بشرط أَن لا يكون منفّراً مثل التطفيف بما دون الحبة.

الثَّالث: أَنَّه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة، أَمَّا السهو والنسيان فجائزان عليهم، ثم إِنهم يعاتبون[(٢)] عليه.

الرَّابع: أَنَّه لا يجوز أَيضاً لا السهو و[لا] النسيان عليهم، وهو اختيار الروافض.

واختلفوا في وقت وجوب هذه العصمة:

فقالت الروافض: إِنها من أَوّل الولادة إِلى آخر العمر. وقال أَصحابنا: إِنّما يجب في زمان النبوة لا قبلها. واختيار المصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ في بعض كتبه[(٣)] أَنهم معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد، أَمَّا على سبيل السهو فهو جائز.

---

(١) الأصول الخطية: + أن.

(٢) ل: يعاقبون.

(٣) ل: - في بعض كتبه.

ويدلّ علىٰ وجوب العصمة وجوه ذكرها في الكتاب:

أمّا الوجه الأوّل فتقريره هو أنَّ أعظم نعم الله سبحانه تعالىٰ علىٰ العباد إعطاء نعمة الرسالة إذ لا نعمة فوقها، وكل من كان نعمة الله عليه أكثر كان صدور الذنب عنه أقبح وأفحش، والعقوبة في حقه أشد وأكثر، ويدلّ علىٰ ذلك وجوه:

أمّا أولاً فصريح العقل آيةٌ له.

وأمّا ثانياً فقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

وأمّا ثالثاً فلأنَّ المحصن يرجم وغيره يجلد، فعُلم بأنّه لو صدر الذنب عنهم[1] لكانوا أكثر استحقاقاً للزجر والتوبيخ والعذاب الشديد من اللصوص والزُّنود[2]، واللازم منتف إجماعاً فالملزوم مثله.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّه لَو صدر عنه الذّنب لَكَانَ فَاسِقاً، وَلَو كَانَ فَاسِقاً لوَجَبَ أَن لَا تقبل شَهَادَته لقَوْله تَعَالَى: ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ ﴾ [الحجرات: ٦] وَإِذا لم تُقبل شَهَادَته فِي هَذِه الأَشْيَاء الحقيرة فبأَن لَا تقبل فِي إِثْبَات الأَدْيَان البَاقِيَة إِلَى قيام القِيَامَة كَانَ أَولى، وَهَذَا بَاطِل فَذَاك بَاطِل.

(الشرح) هذا هو الوجه / ١٨٠/ الثاني في وجوب العصمة، وتقريره هو أنّه لو صدر الذنب عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة، واللازم منتف فالملزوم مثله.

بيان الشرطية قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ ﴾ الآية[3]، أمر

---

(١) ل، ص: منهم.

(٢) كذا في الأصول الخطية، وضبطها بتشديد الزاي من نسخة (ف)، وقد تكون في الأصل: والزناة، لكن كتبت بالرسم: والزنوة، ثم حُرِّفت، والله أعلم.

(٣) تمام الآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ۝٦ ﴾ [الحجرات: ٦].

بالتثبت والتبيّن والتوقف في قبول شهادة الفاسق، فثبت أنّه لو صدر الفسق عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة.

وأمّا أنَّ اللازم منتف فبالإجماع؛ ولأنّ العقل يدلّ على أنَّ من لا تقبل شهادته في الحبة الواحدة لا يصلح أن يُقبل قوله في الأديان الباقية، وأيضاً فإنَّ الله تعالىٰ شهد بأنّ محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ شهيد على الكل يوم القيامة، قال تعالىٰ: ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومن كان شهيداً لكل الأمة كيف لا تقبل شهادته في شيء خسيس.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّه تَعَالَى قَالَ فِي حق مُحَمَّد ﷺ: ﴿ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١] فَلَو أَتى بالمعصية لوَجَبَ علينا بِحكم هَذِه النُّصُوص مُتَابَعَته فِي فعل ذَلِك الذَّنب، وَهَذَا بَاطِل فَذَاك بَاطِل.

(الشرح) تقرير هذا الوجه هو أن يقال: لو صدر الذنب عن محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ فإما أن يكون ذلك على وجه يجب علينا متابعته في ذلك الذنب، أو على وجه لا تجب علينا متابعته فيه، والقسمان باطلان فبطل القول بصدور الذنب منه.

أمّا الأوّل[١] فهو منتف إجماعاً، وأمّا الثّاني فمنتف أيضاً لأنَّ قوله: ﴿وَاتَّبِعُوهُ ﴾، وقوله: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١]، يقتضي وجوب متابعته في جميع الأشياء.

فإن قيل: لِمَ قلتم بأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَاتَّبِعُوهُ ﴾ يقتضي متابعته في جميع الأمور؟

قلنا: لأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَاتَّبِعُوهُ ﴾ إمَّا أن لا يقتضي وجوب متابعته في شيء ما وهو باطل إجماعاً، أو يقتضي وجوب متابعته في بعض الأمور المعيّنة وهو باطل؛ لأنَّ اللفظ قاصر عن ذلك التعيين، أو يقتضي وجوب متابعته في بعضٍ غير معيّن وهو باطل

(١) ف، ص: القسم الأول.

أَيضاً؛ لأَنَّه يوجب الإِجمال وهو خلاف الأَصل، أَو يقتضي وجوب متابعته في جميع الأمور وهو المطلوب.

واعلم أَنَّ من جملة ما يتمسّك به في هذا الباب هو أَنَّه لو صدرت المعصية عنهم لوجب أَن يكونوا موعودين بعذاب جهنم لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ [الجن: ٢٣]، ولكانوا ملعونين لقوله تعالىٰ: ﴿ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [هود: ١٨]، واللازم منتف إِجماعاً فالملزوم مثله.

(المتن) وَأَمَّا جَمِيع الآيَات الوَارِدَة فِي هَذَا البَاب فإِمَّا أَن تحمل على ترك الأَفْضَل أَو إِن ثَبت كَونه مَعْصِية لَا محَالة فَذَلِك إِنَّمَا وَقع قبل النُّبُوَّة.

(الشرح) لـمّا فرغ من إِثبات الدلالة علىٰ وجوب عصمتهم أَشار إِلىٰ الجواب الإِجمالي عما يذكره الخصم من الآيات الواردة في صدور الذنب عنهم، ولا بد لنا من ذكر بعض تلك الآيات أَولاً، ثم الجواب التفصيلي عنها ثانياً، ثم تقرير ما ذكره من الجواب الإِجمالي ثالثاً.

أَمّا الآيات فخمسة، أَوّلها: قوله تعالىٰ: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ الآية[1]، تمسّكوا بها من وجوه:

الأَوّل: قوله: ﴿ وَعَصَىٰٓ ﴾ اسم العاصي لا يليق إِلّا بصاحب الكبيرة.

الثاني: قوله: ﴿ فَغَوَىٰ ﴾.

الثالث: قوله: ﴿ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ [طه: ١٢٢]، والتوبة ندمٌ علىٰ المعصية، فإِن كان صادقاً فيها فقد أَذنب وإِن كان كاذباً فالكذب ذنب.

وثانيها قوله تعالىٰ حكاية عن نوح: ﴿ إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي ﴾ [هود: ٤٥] قالوا إِنَّه كذب؛ لأَنَّه تعالىٰ قال: إِنَّه ليس من أهلك إِنَّه عمل غير صالح.

---

(١) الآيات الكريمة: ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [طه: ١٢١ - ١٢٢].

وثالثها قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩].

ورابعها قوله تعالى حكاية عن يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤].

وخامسها قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ﴾ [ص: ٢٤].

الجواب عن الآية الأولى أَنَّ واقعة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كانت قبل نبوته لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [طه: ١٢٢] وكلمة: ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي؛ / ١٨١/ وذلك يقتضي أَنَّ الاجتباء الذي هو النبوّة حصل بعد تلك الواقعة، وأيضاً فلأنّه لو كان رسولاً قبلها فيمتنع أن يكون رسولاً إلى غيره لأَنَّه ما كان في ذلك الوقت معه أحد من البشر إلا حواء، والخطاب يأتيها من غير واسطة، ويمتنع أيضاً أن يكون رسولاً إلى نفسه إذ ذلك غير متصوّر.

وعن الثانية أَنَّ الناس اختلفوا في الابن، فقال بعضهم[1]: إِنَّه كان ابناً صلبياً تمسكاً بظاهر الآية، وقيل: إِنَّه ما كان ابناً له بل معناه أَنَّه ليس من أَهلك الذين وعدتك أَن أنجيهم معك. وقيل: إِنَّه كان ابن امرأته فأَطلق عليه اسم الابن، ولذلك قال: إنَّ ابني من أهلي، ولم يقل: منّي.

إذا عرفت هذا فنقول: سواء كان ابنه الصلبي أَو لم يكن كذلك لا يحصل من دعائه محذور؛ لأَنَّه إِنَّما دعا له بشرط الإيمان.

وعن الثالثة: قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، ذكره على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك، كما يقول الواحد منّا إذا أَراد نفي قدم الجسم: الجسم قديم، أَي هكذا يقول الخصم، ثم يقول: لو كان قديماً لم يكن متغيّراً، كذلك هنا، ثم قال: لا أحب الآفلين، أَي: لو كان ربّاً لما تغيّر وقد تغيّر فلا يكون ربّاً. وأَمّا قوله: بل فعله كبيرهم، فلأنّ غيظ إبراهيم من كبيرهم كان أَشد لما رأى من زيادة تعظيمهم له؛ فأَسند الفعل إِليه لأَنَّه كان هو السبب في استهانته بها، والفعل كما يسند إلى المباشر يسند إلى الحامل عليه.

---

(١) ص، ل: فقيل.

وأمّا قوله: ﴿ إِنِّي سَقِيمٌ ﴾ [الصافات: ٨٩]، فلعلّه كان سقيماً في تلك الساعة، أو لأنّه عرف أنّه سيصير سقيماً فقال ذلك على تأويل أني أكون سقيماً في ذلك الوقت كما تقول: إنّي محموم، لمن يدعوك إلى الضيافة وتعني به أني أكون محموماً في ذلك الوقت، أو نقول: لعلّه أراد به سقم القلب لِما كان في قلبه من الحزن والغمّ بسبب عبادتهم.

وعن الرابعة هو أنَّ كلّ من كان له تعلق بتلك الواقعة شهد على طهارة يوسف وبراءته عن التهمة، وبيانه من وجوه:

فأحدها: هو أنَّ زوج المرأة شهد بذلك، قال: ﴿ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾ الآية(1).

وثانيها: الشهود، قال الله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [يوسف: ٢٦] إلى آخر الآية.

وثالثها: قول نساء مصر: ﴿ قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ ﴾ [يوسف: ٥١].

ورابعها: قول يوسف: ﴿ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ﴾ [يوسف: ٢٦].

وخامسها: اعتراف زليخا بذلك: ﴿ وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ﴾ [يوسف: ٣٢].

وسادسها: شهادة خالق السماوات والأرض بذلك وهو قوله تعالى: ﴿ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف: ٢٤].

وسابعها: إقرار إبليس بأنَّ يوسف كان مبرءاً عن تلك التهمة بقوله: إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [الحجر: ٤٠]، وهذا إقرار منه بأنه لا تعلق له بالمخلصين، والله تعالى شهد بأنّه من المخلصين، فالمنازع في هذه المسألة إن كان على دين الله وجب أن يقبل قول الله، وإن كان على دين إبليس وجب أن يقبل قوله.

---

(1) ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾ وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾ قَالَ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ ﴾ [يوسف: ٢٤ - ٢٨].

واعلم أنَّ الهمّ عبارة عن العزم، وليس في الآية ما يدلّ على أنّه همّ بشيء معيّن، فالخصم يحمله على الهمّ بالزنا وهو خطأ؛ لما بيّنّا أنّه يجب تنزيهه عن ذلك فنحن نحمله على أنَّه همّ بأن يدفعها عن نفسه، أو نقول: في الآية تقديم وتأخير، والتقدير: ولقد همّت به لولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها، كقولهم قد كنت هلكتَ لولا أن تداركتك.

وعن الآية الخامسة أنّه تعالى ذكر ما قبل القصة وما بعدها أموراً تنفي دلالتها على المعصية:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]، والأيد هي القوّة، والمراد من القوّة هنا القوّة في الدين لا في الدنيا، وإلا لاستحق الملوك الكفار بسببها المدح.

والثاني: أنّه وصفه بكونه أوّاباً وهو الرجّاع إلى ذكر الله.

والثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ۝ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ ۝﴾ [ص: ١٨ - ١٩]، / ١٨٢/ أفترى أنّه تعالى سخّر له هذه الأشياء ليتّخذها وسائل إلى القتل والزنا، فالطيور كانت آمنة منه والمؤمن ما كان ينجو منه في زوجه ومنكوحته.

الرابع: قوله: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ﴾ [ص: ٢٠]، وليس المراد التشديد بالمال والملك والعسكر لكون ذلك حراماً بل المراد التشديد في الدين.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠]، والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علماً وعملاً، وذلك مع عدم احترازه عمّا يستنكف منه الزنوج[1] من المزاحمة في الزوج والمنكوح محال.

وأمّا ما بعد القصة فأمور أيضاً، أحدها قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]، وهذا من أجلّ المدائح، فلو توسّط بين أوّل القصّة

(١) ل،ص: الزنود؛ وفي (ف): الزنوجـ، فتحتمل الدال والجيم.

وآخرها ذكر المعصية لجرى هذا الكلام مجرى قول من يقول: فلان عظيم الدرجة في الدين عالي المرتبة في طاعة الله تعالى يقتل ويزني ويلوط ويسرق وقد جعله الله خليفة لنفسه وأمر أكابر الأنبياء بالاقتداء به، وهذا لا يليق بكلام رب العالمين.

والثاني: [1] قوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ﴾ [ص: ٢٦] مرتب على ذكر تلك القصة، وذلك يشعر بأنّه إنّما وجد هذه الخلافة بسبب تلك القصة فلو كانت القصة دالّة على المعصية لكان معنى هذا الكلام أنّ الله تعالى إنّما فوّض إليه الخلافة لأجل أنّه أقدم على المعصية، وذلك لا يقوله عاقل[2].

الثالث: أنّ داود عَلَيْهِ السَّلَامُ استثنى الذين آمنوا وعملوا الصالحات في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ [ص: ٢٤]، فلو كان الفاعل لذلك البغي هو داود عَلَيْهِ السَّلَامُ لكان قد حكم على نفسه بعدم الإيمان.

ورابعها: أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ ﴾ [ص: ٢٥] وذلك لا يلائم الفسق والقتل، ثم اعلم بأنّه قيل في تأويل الآية أنّ جماعة قصدوا قتله فظنّوا أنّه غافل، فلما رآهم داود على حال اليقظة خافهم فاخترعوا حكومة لا أصل لها، وقالوا: ﴿ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [ص: ٢٢] الآية، وحمل الآية على ذلك أولى من حملها على القصّة المشهورة؛ فإنّه يقتضي العدول عن الظاهر، إذ الملائكة لو قالوا: خصمان بغى بعضنا على بعض كان ذلك كذباً، وإسناد الكذب إلى اللصوص أولى من إسناده إلى الملائكة.

واعلم أنّه ليس في الآية لفظ يوهم ما ذهب إليه الخصم إلّا ثلاثة ألفاظ: قوله: ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ ﴾ [ص: ٢٤][3]، وقوله: ﴿ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ ﴾ [ص: ٢٤]، وقوله: ﴿ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ ﴾ [ص: ٢٥].

---

(١) ص: وثانيها.

(٢) في هامش ف: [فضلا عن العالم].

(٣) الأصول الخطية: فظنّ أنّما فتنّاه ؛ ولعلّ الشارح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما أراد ذكر نصّ الآية.

والجواب عن الأَوَّل أَنَّ المعنى امتحنّاه من أنَّه لمـّا علم أنهم قصدوه فهل يعاجلهم بالعقوبة أم لا.

وعن الثَّاني أَنَّ الاستغفار إِنّما كان للقوم حيث قصدوا ذلك الفعل المنكر.

وعن الثَّالث يحتمل أَن يكون المراد فغفرنا لأَجل شفاعته ذلك الفعل المنكر، فهذا التأويل ينطبق عليه لفظ القرآن ولا يحتاج فيه إلى إِسناد الكذب إلى الملائكة وحمل النعاج على النسوان، ويليق به أَن يذكر عقيبه: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]؛ لأَنَّ من بلغت رحمته على الرعيّة إلى حد لا ينتقم منهم[1] إِذا قصدوه بالسوء يليق برحمة أَرحم الراحمين تفويض الخلافة به وأَمر محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عند تأذيه من قومه أَن يقتدي به كما قال في أَوّل الآية: ﴿ ٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ﴾ [ص: ١٧]، والله أَعلم بالصواب.

واعلم أنّك إِذا وقفت على تلك الأَجوبة عن الآيات المذكورة؛ عرفت أنّا قد وفينا بما وعدناك من الجواب التفصيلي عنها[2].

بقي علينا من تلك المسأَلة/ ١٨٣/ تفسير ما أشار إليه المصنِّف في آخر المسأَلة من الجواب الإِجمالي بقوله: وأَمّا الآيات الواردة في هذا الباب فإِمّا أَن تحمل على ترك الأفضل أو[3] إِن ثبت كونه معصية لا محالة فذاك إِنّما وقع قبل النبوة، فنقول: الآيات الموهمة لصدور[4] الذنب عن الأنبياء على قسمين:

منها ما هي بظاهرها مشعرة بصدور المعصية عنهم كقوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١].

---

(١) الأصول الخطية: عنهم ؛ والمثبت من المحقق.

(٢) الأصول الخطية: منها.

(٣) ل: و.

(٤) الأصول الخطية: بصدور.

ومنها ما ليس كذلك مثل ما حكي عن أيوب عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١].

أما النّوع الأَوّل من الآيات فطريق الجواب عنها أن يحمل ذلك على ما قبل النبوة توفيقاً بينها وبين ما ذكرنا من الدلائل الدالة على وجوب عصمتهم زمان النبوة.

وأمّا النّوع الثّاني منها فالجواب عنها هو أن يحمل جميع ذلك على ترك الأولى والأفضل حتى يحصل التوفيق بين الأدلة، والله أعلم بالصواب.

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: فِي أَنَّ رسولنا أَفضل الأَنْبِيَاء عَلَيْهِم الصلاة والسَّلَام بالأَوصاف الجميلة، وَيدلّ عَلَيْهِ النَّقْل وَالْعقل:

أَمَّا النَّقْل فَهُوَ أَنه تَعَالَى وصف الأَنْبِيَاء بالأوصاف الحميدة، ثمَّ قَالَ لمُحَمد ﷺ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، أَمره بِأَن يَقْتَدِي بهم بأَسرهم، فَيكون آتِياً بِهِ وَإِلَّا يكون تَارِكاً لِلْأَمْرِ، وتارك الأَمر عَاص، وَقد بَيّنَّا أَنه لَيْسَ كَذَلِك، وَإِذا أَتَى بِجَمِيع مَا أَتَوا بِهِ من الخِصَال الحميدة فقد اجْتمع فِيهِ مَا كَانَ مُتَفَرِّقاً فيهم فَيكون أَفضل مِنْهُم.

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف من الأَحكام العامة لسائر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ شرع في الأَحكام المختصة بسيّد العالمين وأفضل الأنبياء والمرسلين محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ، فمن جملتها أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ أفضل وأشرف من سائر[1] الأنبياء على ما أشار إليه في هذه المسألة[2]، وقد احتج على ذلك بالنص والمعقول:

أمّا النص فهو أنّه تعالى وصف الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في سورة الأنعام بالأوصاف الحميدة حيث قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ

(١) ف، ص: كل.

(٢) راجع: شرح العقائد النسفية ص١٩٦، شرح المقاصد ٢/ ١٩١.

﴿وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ ۝ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝ وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ۚ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ ۖ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾(1) فذكر الله تعالىٰ في هذه الآيات ثمانية عشر نبيّاً، فبدأ بإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وذكره بأوصاف سنية:

منها قوله تعالىٰ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ٨٣]، والمراد حجة التوحيد.

ومنها أنّه تعالىٰ خصّه بالدرجات العالية وهو قوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ [الأنعام: ٨٣].

ومنها أنّه تعالىٰ جعله عزيزاً في الدنيا والآخرة؛ لأنّه تعالىٰ جعل أشرف الناس هم الأنبياء وجعلهم من نسله، فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ﴾ [الأنعام: ٨٤] ولداً لصلبه ويعقوب بعده من إسحاق، وإنّما لم يذكر إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ مع إسحاق بل أخّر ذكره لأنَّ المقصود بالذكر هنا أنبياء بني إسرائيل، وهم بأسرهم أولاد إسحاق ويعقوب، وأمّا إسماعيل فإنّه ما خرج من صلبه من الأنبياء إلّا أفضل الأنبياء والمرسلين عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وإنّما قدّم ذكر إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ علىٰ ذكر غيره من الأنبياء تعظيماً له حيث أظهر حجة التوحيد علىٰ ما حكاه الله تعالىٰ منه ذلك(2) قبل هذه الآيات، ثم إنّه تعالىٰ ذكر بعد ذكر إبراهيم الأنبياء الذين خصّ كل طائفة منهم بنوع من الفضيلة، فخصّ داود وسليمان بالمُلك والقدرة، وخصّ أيوب بالبلاء، وخصّ يوسف بهاتين الفضيلتين،

---

(١) وردت الآيات في الأصول الخطية هكذا: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ۝ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ... فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٨٣ - ٩٠].

(٢) كذا في الأصول الخطية.

وخصّ موسىٰ بالمعجزات القاهرة، وخصّ يحيىٰ وزكريا بالزهد العظيم، ولذلك وصفهما بكونهما من الصالحين، ثم لما ذكر هؤلاء الأنبياء المختصين بأنواع الفضائل وصفهم بأنّه فضّلهم علىٰ العالمين، وهذا من أقوىٰ الدلائل علىٰ أنّهم أفضل من الملائكة، ثم بعد ذلك وصفهم بقوله: ﴿ وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ [الأنعام: ٨٧]، ثم بعد ذلك بيّن أنّه تعالىٰ خصّهم بالكتاب والحكم والنبوة، فالكتاب إشارة إلىٰ العلم، والحكم إشارة إلىٰ أنّه تعالىٰ جعلهم حكاماً[1] علىٰ الناس، وأمّا النبوّة فهي إشارة إلىٰ المرتبة الثالثة، ثم بعد ذكرهم بهذه الأوصاف أمر سيّد / ١٨٤/ المرسلين عَلَيۡهِ السَّلَامُ بالاقتداء بهم[2] فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠].

وقد اختلف العلماء في تعيين ذلك الشيء الذي أُمر الرسول عَلَيۡهِ السَّلَامُ بالاقتداء بهم فيه، فقيل: هو التوحيد وجميع ما يتعلق بالأصول. قيل: هو جميع الأخلاق الحميدة، وقيل هو الاقتداء في شرائعهم إلّا ما خصّه الدَّليل.

والحق أَنَّ اللفظ مطلق فيُحمل علىٰ الكل، وهذا يقتضي أَن يكون محمد عَلَيۡهِ السَّلَامُ أَفضل الأَنبياء؛ لأنّا قد بيّنا أَنَّ صفات الكمال كانت متفرقة في الأنبياء المتقدّمين وقد أُمر المصطفىٰ في هذه الآية أن يقتدي بهم ويحصّل جميع الكمالات التي كانت حاصلة لهم ومن الممتنع أن يقال: إنّه قصّر في تحصيلها بل حصّلها بجميعها فوجب أَن يكون أَفضل من الكل.

(المتن) وَأَمَّا العقل: فَهُوَ أَنَّ دعوته بِالتَّوْحِيدِ وَالعِبَادَة وصلت إِلَى أَكثر بِلَاد العَالم بِخِلَاف سَائِر الأَنْبِيَاء عَلَيۡهِمُ السَّلَامُ، أَمَّا مُوسَى عَلَيۡهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَكَانَت دَعوته مَقْصُورَة على بني إِسرَائِيل وهم بِالنِّسْبَةِ إِلَى أمة مُحَمَّد ﷺ كالقطرة في البَحْر. وَأَمَّا عِيسَى عَلَيۡهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فالدعوة الحقَّة الَّتِي جَاءَ بهَا مَا بقيت أَلبَتَّة، وَهَذَا الَّذِي يَقُوله هَؤُلَاءِ النَّصَارَى فَهُوَ الجهْل المَحْض وَالْكفْر الصّرْف.

---

(١) ل: ...والحكمة والنبوة، فالكتاب إشارة إلىٰ العلم، والحكمة إشارة إلىٰ أنّه تعالىٰ جعلهم حكماء.

(٢) ل: - بهم.

فَظهر أَنَّ انْتِفَاع أَهل الدُّنْيَا بدعوة مُحَمَّد ﷺ أكمل من انْتِفَاع سَائِر الأُمَم بدعوة سَائِر الأَنْبِيَاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَوَجَبَ أَن يكون مُحَمَّد ﷺ أفضل من سَائِر الأَنْبِيَاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

(الشرح) هذا هو الدَّليل العقلي الدال علىٰ أَنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان أَفضل من كل الأَنبياء، وتقريره أَنَّ انتفاع أَهل العالَم بدعوته وشريعته أَكثر من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء؛ بدليل أَنَّ دعوته وصلت إلىٰ أَكثر بلاد العالم بخلاف دعوة سائر الأَنبياء فإِنّها ما وصلت إِلّا في مواضع معدودة.

أَمَّا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فدعوته كانت مقصورة علىٰ بني إسرائيل وهم بالنسبة إلىٰ أمة سيد المرسلين أقلّ من نسبة القطرة إلىٰ البحر.

وأَمّا عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فدينه قد اندرست[1] بالكلية علىٰ قرب من الزمان، وأَمّا الذي تقوله هذه النصارىٰ الجهال فهو الكفر المحض والجهل الصرف، فليس ذلك من دينه بشيء.

فظهر بما ذكرنا أَنَّ دعوته وصل إلىٰ أَكثر العالمين وأَنَّ انتفاع الناس بدعوته ودينه وشريعته أَكثر من انتفاع سائر الأمم بشرائع الأَنبياء المتقدّمين، وأَيضاً فلأَنَّ دينه باقٍ إلىٰ يوم القيامة فوجب أَن يكون هو أفضل من سائر الأنبياء وهو المطلوب.

ومما يستدلّ به علىٰ أَنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفضل[2] الأَنبياء قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «علماء أمتي كأَنبياء بني إِسرائيل»[3] الحديث يقتضي مساواة علماء أُمّته لأَنبياء بني إِسرائيل، وهو أَفضل من علماء أمته بالاتفاق.

ولِما ذكرنا أَنَّ الأَنبياء أَفضل من الأَولياء يلزم لا محالة أَن يكون هو أَفضل من أَنبياء بني إِسرائيل.

---

(١) كذا في الأصول الخطية، وقد كتب علىٰ هامش (ف) بخط سراج زاده القونوي : (أي كان مندرساً).

(٢) ل : + من سائر.

(٣) في هامش ل: [موضوع لكن معناه صحيح].

واعلم أَنَّ من العلماء من بالغ في فضيلة علماء أُمته بالنسبة إلىٰ أنبياء بني إسرائيل وقرّر ذلك من وجهين:

الأَوَّل: ما روي أَنَّه يُجاء يوم القيامة بكل نبي وتتبعه أُمّته، فربما يجيء الرسول ومعه الرجل أَو الرجلان، ويُجاء بكل عالم من علماء أمته ومعه الألوف الكبيرة فيجتمعون عند المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

الثَّاني: أَنَّ الأَنبياء ما كانوا مستقلين بالاجتهاد واستنباط الأَحكام، بل كان الغالب عليهم اتباع النصوص المأخوذة من الوحي، وعلماء هذه الأمة كانوا مستقلين في ذلك.

ولنذكر هنا بعض فضائل سيد العالمين[1] عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حتىٰ لا يبقىٰ لك بعده شك في أَنَّه أَفضل الكل.

فنقول: إِنَّ كتاب آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كان كلمات علىٰ ما قال تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]. وكتاب إِبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ كان كلمات علىٰ ما قال تعالىٰ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة: ١٢٤]، وكتاب موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ كان صحيفة لقوله تعالىٰ: ﴿صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾ [الأعلىٰ: ١٩]، وأَمّا كتاب المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فهو القرآن العظيم المهيمن علىٰ الكل، قال الله تعالىٰ[2] في وصفه: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وأَمّا نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ فإِنَّ الله أَكرمه بأَن أَمسك سفينته علىٰ الماء، وفعل في حق محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ أفضل منه، روي أَنَّه كان عليه / ١٨٥ / السلام علىٰ شط ماء ومعه عكرمة بن أَبي جهل فقال له: إِن كنت صادقاً فادع ذلك الحجر ليسبح[3] فأَشار المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فانقلع الحجر من مكانه وسبح حتىٰ صار بين يدي المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وشهد له

---

(١) ل: المرسلين.

(٢) ل : المهيمن علىٰ الكل علىٰ ما قال الله تعالىٰ.

(٣) ضبطت في الأصول الخطية بتشديد الباء، وبزيادة ضمّ الياء في نسخة (ف)، والظاهر أنّ هذا الضبط غلط من النساخ، لتوجيه المقارنة بين هذه الحادثة والحادثة الحاصلة مع سيدنا نوح عليه وعلىٰ نبينا أفضل الصلاة والسلام.

بالرسالة، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: يكفيك هذا فرجع إلىٰ مكانه.

وأكرم إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ فجعل النَّار في حقه برداً وسلاماً، وفعل في حق محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ أعظم من ذلك؛ «عن محمد بن حاطب قال: كنت طفلاً فانصبّ القدر عليّ من النَّار فاحترق جلدي كلّه، فحملني أبي إلىٰ رسول الله ﷺ فتفل علىٰ جلدي ومسح يده علىٰ المحترق[1]، وقال: أَذْهِب البأس رب الناس؛ فصرت صحيحاً».

وأكرم موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بفلق البحر في الأرض، وأكرم محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ بفلق القمر فوق السماء، وفجّر له الماء من الحجر، وفجّر لمحمد عَلَيْهِ السَّلَامُ أصابعه عيوناً. وأكرم موسىٰ باليد البيضاء فأكرم محمداً بالقرآن العظيم الذي وصل نوره إلىٰ الشرق والغرب. وقلب عصا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثعباناً، ولـمّا أراد أبو جهل أن يرميه بالحجر رأىٰ علىٰ كتفه ثعبانين فانصرف مرعوباً.

وسبحت الجبال مع داود عَلَيْهِ السَّلَامُ، وسبحت الأحجار في يده ويد أصحابه. وكان داود إذا مسح الحديد لان، وكان عَلَيْهِ السَّلَامُ لـمّا مسح الشاة الجرباء درّت، وأكرم داود بالطير المحشورة ومحمداً بالبراق.

وأكرم عيسىٰ بإحياء الموتىٰ فأكرمه بجنس ذلك حين أضافته اليهود بالشاة المسمومة، فلمّا وضع اللقمة في فمه قالت: لا تأكلني فإنّي مسموم. وأبرأ الأكمه والأبرص؛ روي «أنَّ امرأة جاءت إليه وشكت من البرص فمسح عليها فأذهب الله عنها البرص»، «وحين سقطت حدقة الرجل يوم أحد فرفعها وجاء بها إلىٰ رسول الله ﷺ فردّها إلىٰ مكانها».

وكان عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ يعرف ما يُخفيه الناس في بيوتهم فالرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ عرف ما أخفاه عمّه مع أم الفضل فأخبره فأسلم العباس.

---

(١) ل: ووضع يده علىٰ المحرق.

وأمَّا سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ فإنَّ الله ردّ الشمس له مرة، فقد فعل ذلك للرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث نام ورأسه في حجر علي وابنته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وقد غربت الشمس فردها حتىٰ صلىٰ. وردها مرة أخرىٰ لعليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فصلّىٰ العصر في وقته.

وعلَّم سليمان منطق الطير وفعل ذلك في حق محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ روي أنَّ طيراً فجع بولده فجعل يرفرف علىٰ رأسه ويُكلّمه وهو يقول أيّكم فجع هذه بولدها؟ فقال رجل: أنا، فقال: اردد ولدها. وكلام الذئب معه مشهور.

وأكرم سليمان بمسير غدوة شهراً وأكرمه بالمسير إلىٰ بيت المقدس في ساعة، وكان حماره يعفور يرسله إلىٰ من يريد فيجيء به، وكما انقاد الجن لسليمان فكذلك انقادوا لمحمد عَلَيْهِ السَّلَامُ. وجاء أعرابي بالضّب فقال لا أؤمن بك حتىٰ يؤمن بك هذا الضّب فتكلم الضّب معترفاً برسالته، وكفل الظبية[1] حتىٰ أرسلها الأعرابي فرجعت تعدو حتىٰ أخرجته من الكفالة، وحنّت الحنّانة بفراقه.

ولمّا لسعت الحية عقب الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قالت: كنت مشتاقاً إليه فلم حجبتني عنه. وأطعم الخلق الكثير من الطعام القليل. ومعجزاته أكثر من أن تحصىٰ، وفيما ذكرناه كفاية في معرفة كونه أفضل الأنبياء والمرسلين ﷺ.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: الحق أَنَّ مُحَمَّداً ﷺ قبل نزول الوَحْي مَا كَانَ على شرع أَحدٍ من الأَنْبِيَاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرَائِع السَّابِقَة على شرع عِيسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَارَت مَنْسُوخَة بشرع عِيسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَأَمَّا شرع عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فقد صَارَت مُنْقَطِعَة بِسَبَب أَنَّ الناقلين عنه النَّصَارَى وهم كفار بِسَبَب قولهم بالتثليث فَلَا يكون نقلهم حجَّة، وَأَمَّا الَّذين بقوا على شَرِيعَة عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مع البَرَاءَة عن التَّثْلِيث فهم قَلِيلُونَ فَلَا يكون نقلهم حجَّة، وَإِذا كَانَ كَذَلِك ثَبت أَنَّ مُحَمَّداً ﷺ مَا كَانَ قبل نبوّته على شَرِيعَة أحد[2].

---

(١) ل: الظبية.

(٢) راجع: التمهيد في بيان التوحيد ص١٨٣.

(الشرح) /١٨٦/ تقرير هذا المطلوب هو أن يقال: لو كان المصطفى صلوات الرحمن عليه قبل نزول الوحي عليه على شرع أحد فلا يخلو إمَّا أن يكون على شرع نفسه أوعلى شرع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أو على شرع من كان سابقاً على عيسى من الأنبياء والأمور بأسرها باطلة؛ فوجب القول بامتناع كونه على شرع أحد قبل نزول الوحي إليه.

أَمَّا الأَول وهو كونه على شرع نفسه فهو ظاهر البطلان؛ لأَنَّ قبل نزول الوحي إليه ما كان له شرع أصلاً؛ فلا يمكن أن يقال: إنَّه في ذلك الزمان كان على شرع نفسه.

وأمّا الثَّاني وهو كونه على شرع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فهو باطل أيضاً؛ لأَنَّ شريعة عيسى قد صارت منقطعة بسبب أَنَّ الناقلين عنهم انقسموا إلى النصارى الذين صرّحوا بالتثليث وإلى الذين بقوا على شرعه مع البراءة عن التثليث، أَمَّا النصارى فهم لما كفروا بسبب القول بالتثليث ما بقي لنقلهم اعتبار، وأمّا الذين بقوا على شرعه مع البراءة عن التثليث فهم كانوا قليلين، وكانوا في القلّة إلى حد لا يحصل التواتر في قولهم فلا يكون نقلهم حجة حتى يمكن الاعتماد على نقلهم.

وأَمَّا الثَّالث وهو كونه عَلَيْهِ السَّلَامُ على شرع من كان سابقاً من الأنبياء على عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فظاهر الفساد؛ لأَنَّ جميع الشرائع المتقدّمة على شريعة عيسى قد صارت منسوخة بشريعة عيسى، ومع حصول النسخ فيها لا يمكن الأَخذ من تلك الشرائع.

فصحّ ما ادعينا بأنّ المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ زمان الفترة ما كان على دين أَحد من الأَنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، والله أَعلم.

***

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: القَوْل بالمعراج حق، أَمَّا من مَكَّة إِلَى البَيْت المقَدّس فَلقَوْله تَعَالَى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ [الإسراء: ١]، وَأَمَّا إِلَى مَا فَوق السَّمَوَات فَلقَوْله تَعَالَى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ۝١٩﴾ [الانشقاق: ١٩]، والحَدِيث المَشْهُور.

وأَمّا استبعاد صعود شخص من البشر إلى مَا فَوق السَّمَوَات فَهُوَ بعيد لوجوه: الأَول أَنَّه كَمَا يبعد فِي العَادة صعود الجِسْم الثقيل إلَى الهَوَاء العالي فَكَذَلِك يبعد نزُول الجِسْم الهوائي إلَى الأَرْض، فَلَو صَحَّ استبعاد صعُود مُحَمَّد ﷺ لصَحَّ استبعاد نزُول جِبْرِيل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَذَلِكَ يُوجب إنْكَار النُّبُوَّة.

(الشرح) اعلم أنّ الناس اختلفوا في أَنَّ المعراج هل كان بروحه المطهر أَو بجسده الشريف، والحق الصريح أَنّه كان بجسده الشريف عَلَيْهِ السَّلَامُ[1]، والكلام في هذا الباب يقع في مقامين: أَحدهما إِثبات الجواز العقلي، والثاني الوقوع، ولنذكر أَولاً بيان الجواز العقلي وإِن كان ترتيب الكتاب بخلافه، ثم نبيّن الوقوع ثانياً.

أَمّا المقام الأَوّل وهو إِثبات الجواز العقلي فنقول: الحركة البالغة في السرعة إلىٰ هذا الحَدّ ممكنة، والله قادر علىٰ جميع الممكنات، وذلك يدلّ علىٰ أَنَّ حصول الحركة في هذا الحَدّ من السرعة غير ممتنعة، فنفتقر هنا إلىٰ بيان مُقدِّمتَين:

الأَولىٰ في بيان [أَنَّ] الحركة البالغة إلىٰ هذا الحَدّ من السرعة ممكنة فنقول:

الدَّليل عليه ما ذكر من الوجوه الثلاثة هنا:

أَمّا الأَوّل فتقريره: هو أَنَّه كما يستبعد في العرف صعود الشيء الثقيل إلىٰ الجو كذلك يستبعد نزول الجسم الهوائي إلىٰ الأرض، إِذا عرفت هذا فنقول: لو كان صعود المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ إلىٰ السماء ممتنعاً لكان نزول جبريل أَيضاً ممتنعاً، ويلزم منه الطعن في النبوة.

فإِن قلت: نحن لا نقول أَنَّ جبريل جسم ينزل، بل نقول: المراد من نزوله هو زوال الحجب عن روح[2] محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ حتىٰ يظهر في روحه من المكاشفات بعض ما كان متجلياً في روح جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ.

---

(١) راجع: شرح العقائد النسفيّة ص١٩٣، شرح المقاصد ٢/ ١٩٢.

(٢) ل:- روح.

قلنا: هذا قول الحكماء، أمّا المسلمون فإنّهم مقرون بأنّ جبريل جسم، وأنّ نزوله عبارة عن الانتقال من الأفلاك إلىٰ مكة، فكان ما ذكرناه من الإلزام وارداً عليهم.

(المتن) وَالثَّانِي: أَنَّه لـمَّا لم يبعد انْتِقَال إِبْلِيس فِي اللحظة الوَاحِدَة من المشرق إِلَى المغرب وبالضد، فكيف يستبعد ذَلِك من مُحَمَّد ﷺ.

(الشرح) هذا هو / ١٨٧/ الوجه الثَّاني في بيان انتفاء الاستبعاد، وتقريره هو أنّه إذا تصورت الحركة السريعة من المغرب إلىٰ المشرق[1] في لمحة واحدة في حق أشقىٰ الأَشقياء وهو إِبليس، فلمَ لا تتصوَّر الحركة السريعة في حق أَفضل[2] الأَنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؟ واعلم أَنَّ هذا الإلزام إِنَّما يتوجه علىٰ من يقول أَنَّ إِبليس جسم.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّه قد صَحَّ فِي الهندسة أَنَّ الفرس فِي حَال ركضته الشَّدِيدة فِي الوَقْت الَّذِي يرفع يَدِيه إِلَى أَن يَضَعهما يَتَحَرَّك الفلك الأَعْظَم ثَلَاثَة آلَاف فَرسَخ، فَثَبت أَنَّ الحرَكَة السريعة إِلَى هَذَا الحد مُمكنَة، وَالله تَعَالَى قَادر على جَمِيع الممكنات فَكَانَت الشُّبْهَة زائلة.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّالث في بيان هذا المطلوب، وتقريره هو أَن نقول: ثبت في علم الهندسة أَنَّ الفلك الأَعظم المحدِّد يتحرك ثلاثة آلاف فرسخ في لمحة واحدة، وهي القدر الذي رفع الفرس الشديد العدو حال ركضه يده إلىٰ أَن يضعها، وكذلك ثبت أَنَّ قرص الشمس يساوي كرة الأَرض مائة وستين مرة وكذا مرة، ثم إِنَّا نشاهد أَنّ طلوع القرص يحصل في زمان لطيف سريع وذلك يدلّ علىٰ أَنَّ بلوغ الحركة في السرعة إلىٰ الحَدّ المذكور أَمر ممكن في نفسه.

ومما يستدل به علىٰ إِمكان الحركة السريعة هو أَنَّ الرياح كانت تسير لسليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ إلىٰ المواضع البعيدة في الأَوقات القليلة، وكذلك أَحضر تعالىٰ عرش بلقيس من أَقصىٰ اليمن إلىٰ الشام في مقدار لمح البصر علىٰ ما دلّ عليه القرآن، وذلك يدلّ علىٰ

---

(١) ل: من المشرق إلىٰ المغرب.

(٢) ف: أكبر ؛ ل: أكثر.

إمكان وجود الحركة السريعة.

المقدّمة الثانية: أَنَّ الحركة السريعة لـمَّا كانت ممكنة الوجود في نفسها وجب أن لا يكون حصولها في جسد محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ ممتنعاً؛ لأَنَّ الأَجسام متماثلة، فلمّا صحّ حصول مثل هذه الحركة في بعض الأَجسام صحّ حصولها في كلّها؛ فوجب إِمكان حصولها في جسد محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ.

إذا ثبت هذا فنقول: ثبت بالدَّليل أَنَّ خالق العالَم قادر على كلّ الممكنات فوجب[1] أَن يكون قادراً على الحركة البالغة[2] في السرعة التي ثبت إِمكانها في جسد محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ.

غايته أَن يقال أَنَّه يبقى التعجب، إِلّا أَنَّ التعجب غير مخصوص بهذا المقام بل هو حاصل في جميع المعجزات؛ فانقلاب العصا ثعباناً يبتلع سبعين أَلف حبل من الحبال والعصي ثم يعود عصاً كما كان أَمر عجيب، وكذلك خروج الناقة من الصخرة وإِظلال الجبل في الهواء عجيب، فإِن كان مجرد التعجب يوجب الإِنكار وجب[3] إِنكار المعجزات، وإِن لم يوجب الإِنكار فكذلك هنا.

المقام الثَّاني: البحث عن وقوع المعراج، ويدلّ عليه النصوص المذكورة في الكتاب:

وتقريره هو أَنَّ العبد اسم للجسد والروح؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝ ﴾ [العلق: ٩ - ١٠]، ولا يخفى أَنَّ المراد من العبد هنا مجموع الروح والجسد، وكذلك قال تعالى في سورة الجن: ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ ﴾ [الجن: ١٩] الآية ؛ فوجب أَن يكون الإِسراء حاصلاً لمجموع الروح والجسد على ما دلّ عليه قوله تعالى:

---

(١) ف: فيلزم.

(٢) ص: إذا ثبت هذا فنقول: ثبت بالدليل أن خالق العالم قادر على إيجاد الحركة البالغة في السرعة التي ثبت إمكانها في جسد محمد عليه السلام.

(٣) ف، ص: لزم.

﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ﴾ [الإسراء: ١] الآية، وهذا صريح في الدلالة على الذهاب من مكة إلى بيت المقدس، وأمّا منه إلى فوق السماوات فقد دلّ عليه الآية والخبر.

أمَّا الآية فقوله تعالى: ﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾ ﴾ [الانشقاق: ١٩]، وبيانه هو أنَّ قول: ﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾ ﴾ جواب للقسم المذكور قبله وهو قوله: ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلشَّفَقِ ﴿١٦﴾ وَٱلَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ﴿١٧﴾ ﴾ [الانشقاق: ١٦ - ١٧] الآية؛ فالله تعالى أقسم بالشفق وهو الحمرة، وقيل: النهار، ولأنّه ذكر بعده الليل: وبالليل إذا وسق، أي جمع، ومنه الوسق[1] وهو الطعام المجتمع الذي يُكال، والمعنى ما يجمع الليل من النجوم، وبالقمر إذا اتسق أي استوى[2] وتكامل واستدار /١٨٨/ واجتمع، وذلك في ليلة ثلاث عشر إلى ست عشر، فأقسم بهذه الثلاثة.

وقيل: أقسم بخالق هذه الثلاثة على أنَّ محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ يصعد فوق السماوات، وهو قوله تعالى: ﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾ ﴾؛ أي: سماء بعد سماء، وقد فعل الله ذلك به ليلة المعراج. و(عن) هنا بمعنى (بعد)، فالحاصل أنَّ إخبار الله تعالى عن الوقوع يدلّ قطعاً على الوقوع، فكيف إذا اتصل به القسم.

فإن قيل: لا نسلم أنَّ هنا قسم، بل الآية دلّت على نفي القسم لا على وجود القسم.

قلنا: اعتذروا عن ذلك السؤال بوجوه:

الأوّل: أنّ (لا) هنا صلة، والمعنى: أُقسم.

والثاني: ما نقل عن الحسن أنّه قرأ: لا أقسم على أنَّ اللام للابتداء، وأقسم خبر مبتدأ محذوف، ومعناه: لأنا أقسم.

الثالث: أنَّ لفظة (لا) هنا وردت للنفي ولرد الكلام المذكور قبل القسم؛ وذلك لأنّه تعالى حكى عن المشرك قبل هذه الآية: ﴿ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾ ﴾ [الانشقاق: ١٤]؛ أي

---

(١) ضُبطت هذه الكلمة في نسخة (ف) بضم الواو.

(٢) ف، ص: استولى.

ظنّ أن لن يرجع إلىٰ الآخرة، فقوله: (لا) ردٌّ لذلك القول وإبطال له، ثم قال بعده: أُقسم بالشفق.

وأمّا الخبر فهو الحديث المشهور المروي في الصحاح، وهو يدلّ علىٰ ذهابه من مكة أولاً إلىٰ بيت المقدس، ومنه إلىٰ السماوات ثانياً[1]، والله أعلم.

وقد بقي من هذا الباب مسألتان أعرضنا عن شرحهما لغاية ظهور الكلام فيهما، والله تعالىٰ أعلم[2].

[(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: أَنَّ مُحَمَّداً ﷺ مَبْعُوث إِلَى جَمِيع الخلائق، وَقَالَ بعض اليَهُود: إِنَّه مَبْعُوث إِلَى العَرَب خَاصَّة، وَالدَّلِيل على فَسَاد هَذَا القَوْل أَنَّ هَؤُلَاءِ سلَّمُوا أَنَّه رَسُولٌ صَادِق إِلَى العَرَب، فَوَجَبَ أَن يكون كل مَا يَقُوله حَقاً، وَثَبت بالتواتر أَنَّه كَانَ يَدعِي أَنَّه رَسُول الله إِلَى كلّ العَالمين فَلَو كذّبناه فِيه لزم التَّنَاقُض، وَالله أَعلم.

المَسْأَلَة العَاشِرَة: في الطَّرِيق إِلَى معرفَة شَرعه أَنَّه ﷺ بَقِي فِي الدُّنْيَا إِلَى أَن بلغ أَصْحَابه إِلَى حد التَّوَاتُر الَّذِي يكون قَوْلهم مُفِيداً للْعلم، ثمَّ إِنَّهُم بِأَسرهم نقلوا إِلَى جَمِيع الخلق أصُول الشرع، فَصَارَت تِلْكَ الأُصُول مَعْلُومَة، وَأَمّا التفاريع فَإِنَّهَا مَعْلُومَة بالطرق المظنونة كأَخبار الآحَاد والاجتهادات، وَالله أَعلم]



(١) صحيح البخاري: (٣٦٧٤).

(٢) وقد أوردتها هنا - وإن لم يردا في الأصول الخطية - إتماماً لكتاب المعالم.



فِي النُّفُوس الناطقة.. وَفِيه مسَائِل:

[المسألة الأولى: الإنسان ليس هو الجثة المحسوسة.

المسألة الثانية: بطلان مذهب الفلاسفة في النفس الإنسانية.

المسألة الثالثة: إثبات حدوث النفس الإنسانية.

المسألة الرابعة: امتناع تناسخ النفوس الإنسانية.

المسألة الخامسة: بقاء النفس الإنسانية بعد فناء البدن.

المسألة السادسة: ذكر الأدلة على بقاء النفس.

المسألة السابعة: النفس واحدة لها قوى متعددة.

المسألة الثامنة: المعرفة الأشرف تقتضي سعادة النفس، ومعرفة الله أشرف المعارف.

المسألة التاسعة: تفاوت مراتب النفوس بتفاوت القوى النظرية والعملية.

المسألة العاشرة: النفوس مختلفة الحقائق.]



⁂

المَسْأَلَة الأولى: الصَّحِيح أَنَّ الإِنْسَان لَيْس عبارَة عَن هَذِه الجثة المحسوسة، وَيدل عَلَيْهِ وُجُوه:

أَحدهَا: أَنَّ الإِنْسَان حَال مَا يكون شَدِيد الاهتمام بمهم من المهمَّات فَإِنَّهُ قد يَقُول: قلت كَذَا وَفعلت كَذَا وَأمرت بِكَذَا، وَهَذِه الضمائر دَالَّة على نَفسه المَخْصُوصَة، فَهُوَ فِي هَذِه الأَحْوَال عَالم بِذَاتِهِ المَخْصُوصَة وغافل عَن جَمِيع أَعْضَائِهِ البَاطِنَة وَالظَّاهِرَة، والمعلوم مُغَاير لغير المَعْلُوم.

(الشرح) اعلم أَنَّ الإنسان هو المشار إليه بقوله أنا[1]، فذلك المشار إليه إِمَّا أن يكون جسماً أَو جسمانياً أَو لا جسماً ولا جسمانياً، فإن كان جسماً فذلك الجسم إِمَّا أن يكون هو هذه الجثة المخصوصة أَو يكون جسماً داخلاً فيها.

أَمَّا الأَوَّل فهو مذهب الظاهريين من المتكلمين، وقد احتج المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على بطلان هذا القول بوجوه:

أَمَّا الأَوَّل فتقريره هو أَنَّ الإنسان حال ما يكون مستغرقاً في[2] أمرٍ ديني أو دنياوي قد يضيف إلى نفسه أموراً فيقول: فعلت كذا، وقلت كذا، وأمرت بكذا، وهذه الضمائر كلها عائدة إلى نفسه وحقيقته المخصوصة، فهو عند إضافة تلك الأمور إلى ذاته غير غافل عن ذاته بل هو عالم بها، وهو في تلك الحالة غافل عن جميع أَعضائه؛ أَمَّا الأعضاء الظاهرة فلأنّه قد يكون غافلاً عن يده ورجله وسائر أَعضائه الظاهرة في تلك الحالة، وأَمّا الأعضاء الباطنة فلأنّه لا يعرفها إلّا بالتشريح، والمعلوم غير ما هو

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٧٨، المباحث المشرقية ٢/ ٣٤٥، نهاية العقول ٤/ ٤٨، الأربعين ص٢٦٤، التمهيد لأبي شكور ص٨٢، شرح الطوالع ص١٤٠، شرح المواقف ٧/ ٢٤٧.

(٢) ص: بين.

مجهول؛ فإذن الإنسان غير هذه الجثة وغير عضو من الأعضاء.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ جَمِيع أَعْضَائِهِ الظَّاهِرَة والباطنة آخذة فِي الذّوبان والانحلال؛ لِأَنَّ البُنية مركبة من الأَعْضَاء الآلية وَهِي مركبة من الأَعْضَاء البسيطة وَهِي حارة رطبَة، والحرارة إذا أثرت فِي الجِسْم الرطب أصعدت عَنهُ الأبخرة الكثيرة، فَلهَذَا السَّبَب يحْتَاج الحيَوَان إِلَى الغذَاء ليقوم بدل الأَجْزَاء المتحلّلة، إذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: الأَجْزَاء والأَعضاء كلهَا آخذة فِي التبدل، وَالنَّفس المَخْصُوصَة الَّتِي لكلّ أحد وَاحِدَةٌ بَاقِيَة من أول العُمر إِلَى آخِره، وَالْبَاقِي غير مَا هُوَ غير البَاقِي، فَالنَّفْس غير هَذِه البنية.

(الشرح) هذا هو الدَّليل الثَّاني على أَنَّ الإنسان مغاير لهذه الجثة المخصوصة، وتقريره هو أَنَّ البدن حال الحياة أَبداً في التحليل والذوبان، وسببه هو أَنّه مركب من الأَعضاء المركبة من الأَعضاء البسيطة[1] وهي حارّة رطبة، والحرارة إذا عملت في الرطوبة أَصعدت عنها الأَجزاء البخارية وحلّلتها، ولهذا المعنى يحتاج الحيوان إلى الغذاء؛ لأَنَّ الغذاء عبارة عما يصير بدلاً لما تحلّل من البدن.

إذا عرفت هذا فنقول: الأَجزاء والأَبعاض[2] كلها في التبدل والتغير.

لا يقال: البدل لا يعرض لكل الأَجزاء بل لبعضها.

لأَنّا نقول: البدن لا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه[3] إلى أَعضاء بسيطة، فكل واحد منها إن لم يتطرق إليه التغير وجب امتناع تغير البدن، / ١٨٩/ وإن تطرَّق التغيّر إليها فأَجزاء العضو البسيط بأَسرها متشابهة، فليس تطرّق التغير إلى بعضها أَولى من تطرق التغيّر إلى الباقي؛ فثبت أَنَّ جميع الأَجزاء البدنية أَبداً متغيّرة، وما هو حقيقة الإنسان غير مُتَغَيِّر ولا متبدل بل هو باقٍ من أَوّل عمره إلى آخره على حالته، والباقي الذي لا

(١) في هامش ف: [البسيط يطلق تارة ويراد به ما لا جزء له، وأخرى ويراد به ما جزءه مساوٍ لكلّه في الاسم والحد، وأخرى ويراد به ما تركّب من أجسام غير مختلفة الطبائع]. بخط غير الناسخ.

(٢) ص: والأَعضاء.

(٣) ص: تركبه.

يتبدّل غير ما هو متبدّل، فالنفس الإنسانية غير هذا البدن.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّ الإِنْسَان إذا رأى لون شَيْء علِمَ أَنَّ طعمه كَذَا وَكَذَا، وَالْقَاضِي على الشَّيْئَيْنِ لَا بُد وَأَن يحضرهُ المقْضِي عَلَيْهِمَا، فههنا شَيْء وَاحِد وهو المدرك لجَمِيع المحسوسات المدركة بالحواس الظَّاهِرَة.

(الشرح) تقرير هذا الوجه أن يقال: لا بد وأن يكون في الإنسان شيء واحد هو يكون بعينه مبصراً شاماً ذائقاً متخيلاً رائياً سامعاً مدركاً متفكراً متصرفاً فاعلاً للأفعال الاختيارية عالماً بما فيها من المصالح مريداً لها، ومجموع البدن غير موصوف بهذه الأشياء ولا جزء من أجزائه، فإذن لا بد وأن يكون الإنسان شيئاً آخر غير هذه الجثة وغير هذه الأعضاء.

أمّا المقام الأوّل فبيانه بالوجوه المذكورة في الكتاب:

أمّا الأوّل فتقريره أنَّ الإنسان إذا رأى لون شيء وشكله حكم عليه بأنّه حلو أو مر أو حامض أو حارّ أو رطب، والقاضي بالشيء على الشيء لا بد وأن يحضر عنده المقضي به والمقضي عليه؛ أي لا بد وأن يكون عالماً بهما؛ فإذن لا بد هنا من أمرٍ واحد ويكون هو مدركاً لهذه المحسوسات بكل هذه الإدراكات.

(المتن) وَأَيْضاً إذا تخيَّلنا صُورَةً ثمَّ رأيناها حكمنَا بِأَنَّ هَذِه الصُّورَة المرئية صُورَة ذَلِك المتخيَّل، فَلَا بُد من شَيْء وَاحِد يكون مدْرِكاً لهَذِهِ الصُّورَة المبصرة ولتلك الصُّورَة المتخيلة؛ لأَنَّ القَاضِي على الشَّيْئَيْنِ لَا بُد وَأَن يحضرهُ المقْضِي عَلَيْهِمَا.

(الشرح) هذا هو الدَّليل الثَّاني في بيان المقام الأوّل، وتقريره هو أنّا إذا تخيّلنا صور هذه المحسوسات ثم أدركناها حكمنا بأنَّ ذلك الخيال كان تصوراً لصور هذه المحسوسات فلا بد من شيء واحد يكون أنواع الحس والخيال حاصلاً عنده ليحكم على الصور الخيالية بأنّها صور مأخوذة عن هذه المحسوسات دون غيرها ضرورة أنَّ الحاكم على الشيء بالشيء لا بد وأن يحضر عنده المحكوم به وعليه.

(المتن) وَأَيْضاً إذا تخيَّلنا صوراً مَخْصُوصَة وأدركنا مَعَاني مَخْصُوصَة كالعداوة والصداقة فَإِنَّا نركب بَين هَذِه الصّور وَبَين هَذِه المعَانِي، فَوَجَبَ حُصُول شَيْء وَاحِد يكون مدركاً للصّور والمعاني حَتَّى يقدر على تركيب بَعْضهَا بالبَعض، وَإِلَّا لَكَانَ الحاكِم بِشَيْء على شَيْء غير مدرك لَهما، وَهُوَ محَال.

(الشرح) هذا هو الدَّليل الثَّالث في بيان المقام الأوَّل وتقريره هو أنّا إذا تخيّلنا صور أشخاص مخصوصة ثم أدركنا منها صفات مخصوصة مثل العداوة والصداقة والكراهة والإرادة فإنَّا نحكم على بعض تلك الأشخاص بالصداقة وعلى بعضها بالعداوة، ولا يخفى أنَّ الحاكم بالشيء على الشيء لا بد وأن يكون مدركاً لكل واحد منهما؛ إذ لو كان صاحب التخيّل شيئاً ومدرك العداوة والصداقة شيئاً آخر لم يلزم من تخيّل مجرد الصور حصول الصداقة أو العداوة عنده كما أنَّه لا يلزم من تخيّل زيدٍ لشيء أن يصير عمرو مدركاً لصداقة ذلك الشخص المتخيّل لزيد أو لعداوته فلا يمكنه الحكم لا بالعداوة ولا بالصداقة على ذلك المتخيّل المتصوّر لكن ذلك الحكم متصور من كلّ واحدٍ فيلزم أن يكون في الإنسان شيئاً واحداً هو بعينه يكون متخيّلاً للصور ومدركاً للمعاني والصفات القائمة به حتى يمكنه تركيب بعضها مع بعض وهو المطلوب.

(المتن) وَأَيْضاً إذا رَأَينَا هَذَا الإِنْسَان علمنَا أَنَّه إِنْسَان وَأَنَّه لَيْسَ بفرس، فالحاكم على هَذَا الجزئي بذلك الكُلِّي وَجب أَن يكون مدْركاً لَهما.

فَثَبت بِهَذِهِ البَرَاهِين أَنَّه لَا بُد وَأَن يحصل فِي الإِنْسَان شَيْء وَاحِد يكون هُوَ المدْرك لجَمِيع المدرَكَات بِجَمِيع أَنْوَاع الإدراكات.

(الشرح) هذا هو الدَّليل الرَّابع لبيان المقام الأوَّل وتقريره هو أنّا إذا رأينا شخصاً إنسانياً علمنا أنَّه إنسان وحكمنا بتحقق الحقيقة الإنسانية في ذلك الشخص وبعدم تحققها في الشخص الفرسي[1] المعيّن، والحاكم بالحقيقة الإنسانية التي هي كلية على

---

(١) ل: القرشي.

هذا الشخص الجزئي لا بد وأن يكون مدركاً لكلّ واحد منهما، فإذن لا بد في الإنسان من شيء واحد يكون مدركاً للجزئيات والكليات معاً.

(المتن) وَأَيْضاً إِنَّ الفِعْل الصَّادِر عَن الإِنْسَان فعل اخْتِيَاري، وَالفِعْل الِاخْتِيَارِيّ عبارَة عَمَّا إِذا اعْتقد فِي شَيْء كَونه زَائِد النَّفْع، فيتولد عَن ذَلِك الِاعْتِقَاد ميل، فينضم ذَلِك الميل إِلَى أَصل القُدْرَة فيصير مَجْمُوع ذَلِك الميل مَعَ تِلْكَ القُدْرَة مُوجباً، وَإِذا كَانَ كَذَلِك فَهَذَا الفَاعِل لَا بُد وَأَن يكون مدركاً؛ إِذْ لَو لم يكن مدركاً لما كَانَ هَذَا الفِعْل اختيارياً، فَثَبت أَنَّه حصل فِي الإِنْسَان شَيْء وَاحِد، وهُوَ المدرِك لكل المدرَكات بِجَمِيع أَنْوَاع الإدراكات، وَهُوَ الفَاعِل لجَمِيع أَنْوَاع الأَفْعَال، وَهَذَا برهَان قَاطع. /١٩٠/

(الشرح) قد عرفت في باب الجبر والقدر أَنَّ فعل العبد موقوف على الداعي والقدرة، والداعية عبارة عن العلم أَو الظن الغالب الذي يحصل في القلب بأنّ ذلك الفعل راجح المصلحة ثم ينبعث من ذلك العلم أَو الظن ميل إلى مباشرة ذلك الفعل، فينضم ذلك إلى القدرة الصالحة لذلك الفعل فيصير المجموع علة لذلك الفعل، فيسمى ذلك الفعل فعلاً اختيارياً.

إذا عرفت هذا فنقول: الفاعل للفعل الاختياري لا بد وأن يكون مدركاً أَوّلاً لذلك الفعل، فيكون في الإِنسان شيء واحد مدرك[1] لجميع أَنواع الإِدراكات التي في الأَفعال وفاعلاً لها؛ إِذ لو كان الفاعل شيئاً آخر غير المدرك لمصلحة ذلك الفعل لَـمّا ترتّب الإِقدام على الفعل على انبعاث الداعية وانضمامها إلى القدرة.

فثبت بهذه الوجوه الخمسة أَنَّ في الإِنسان شيئاً واحداً هو مدرك لجميع المدركات بجميع أَنواع الإِدراكات.

(المتن) وَإِذا ثَبت هَذَا فَنَقُول: ظَاهِرٌ أَنَّ مَجْمُوع البدن لَيْسَ مَوْصُوفاً بِهَذِهِ الصّفة، وكل عُضْو من أَعْضَاء البدن يشار إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَيْسَ كَذَلِك، فَثَبت أَنَّ الإِنْسَان شَيْء آخر

(١) الأصول الخطية: شيئاً واحداً مدركاً ؛ والمثبت مني.

سوى هَذَا البدن وَسوى هَذِه الأَعْضَاء.

(الشرح) لـمَّا فرغ من إِثبات الدلالة على المقام الأَوَّل من الدَّليل المذكور شرع في بيان المقام الثَّاني منه، وهو أَنَّ مجموع هذا البدن غير موصوف بشيء من هذه الإِدراكات ولا بجزء من أَجزائه، وهذا أَمر ظاهر لا يحتاج فيه إِلى الدَّليل؛ فصحّ ما ادعينا بأَنّ الإنسان شيء آخر غير هذه الجثة المخصوصة وغير جزء من أَجزائها، وهو المقصود.

(المتن) الرَّابع: قَوْله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩] فَهَذَا النَّص يدلّ على أَنَّ الإِنْسَان بعد قَتله حَيّ، والحسّ يدلّ على أَنَّ هَذَا الجسَد بعد القَتْل ميت، فَوَجَبَ أَن يكون الإِنْسَان مغايراً لهَذَا الجسَد.

(الشرح) هذا هو الدَّليل الرَّابع على إِثبات المغايرة بين الإِنسان وبين هذه الجثة، والآية المذكورة نزلت في قتلى بدر، روي أَنّه قُتل من المسلمين يومئذ أَربعة عشر رجلاً، وكان أَصحاب رسول الله ﷺ يقولون: مات فلان ومات فلان، فنهى الله تعالى عن أَن يقال فيهم: إِنَّهم ماتوا.

واعلم أَنَّ الآية صريحة في الباب؛ فإِنّها تدلّ على أَنَّ ما هو الإِنسان غير ميّت، والحس دلّ على أَنَّ هذا البدن ميّت، فيكون الإِنسان مغايراً للبدن.

(المتن) الخَامِس: مَا رُوِيَ عن النَّبِي ﷺ أَنَّه قَالَ فِي بعض خطبه: «حَتَّى إِذا حُمل المَيِّت على نعشه رَفْرَف روحه فَوق النعش، وَيَقُول: يَا أَهلِي وَيَا وَلَدي لَا تلعبن بكم الدُّنْيَا كَمَا لعبت بِي»، وَجه الدَّلِيل أَنَّ هَذَا النَّصَّ يدلّ على أَنه بَقِي جَوْهَر حَيّ نَاطِق بعد موت هَذَا البدن، وَهَذَا يدل على أَنَّ الإِنْسَان غير هَذَا الجسَد.

(الشرح) وهو ظاهر غني عن الشرح، فهذه مجموع الأَدلّة الدالة على أَنَّ الإِنسان مغاير لهذه الجثة.

وأَمّا القول الثّاني وهو أَنَّ الإنسان عبارة عن جسم موجود داخل هذه الجثة فهذا القول مختلف فيه:

فمنهم من قال: إِنَّه عبارة عن الأَجزاء الناريّة السارية في هذا الهيكل؛ لأَنَّ خاصية النّار الإِشراق والحركة، والنفس خاصيتها الإِدراك والحركة الاختيارية، والإِدراك من جنس الإِشراق.

ومنهم من قال: إِنَّه هواء؛ لأَنَّه عبارة عن النَّفَس؛ لدوران الحياة مع تردد النفس وجوداً وعدماً، لكن النَّفَس هواء؛ لأَنَّ الهواء لا لون له، والنَّفْسُ كذلك * فتكون هواء فيلزم من ذلك أن تكون النفس هواء*[1].

ومنهم من قال: الآدمي أَصله هو الماء لأَنَّه سبب لحصول النُّشوء والنَّماء، والنفس الإِنسانية أَيضاً كذلك.

وهذه الأَقوال ضعيفة لأَنّها أَقيسة مركبة من موجبتين في الشكل الثّاني، وهو غير منتج لجواز استواء الماهيات المختلفة في بعض الصفات.

ومنهم من قال: إِنَّه عبارة عن الأَخلاط الأَربعة بالدوران، وهو ضعيف.

ومنهم من جعله عبارة عن أَشرف الأَخلاط وهو الدم.

ومنهم من قال: إِنَّه عبارة عن أَجسام لطيفة سارية في البدن الكثيف سريان الدهن في السمسم، وهذه الأَجسام اللطيفة حيّة باقية لا يتطرق إِليها الانحلال /١٩١/ والتبدل.

ومنهم من قال: إِنَّه المزاج الذي هو اعتدال الأَركان والأَخلاط.

ومنهم من قال: إِنَّه عبارة عن الأَجسام اللطيفة المتكوّنة في الجانب الأَيسر من القلب النافذة في الشرايين النابتة منه إلى جملة أَجزاء البدن.

---

(١) ل: فتكون النفس هواء ؛ بدلاً من العبارة التي بين النجمتين.

ومنهم من قال: إِنَّه عبارة عن الأرواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول الحس والحركة والذكر والفكر النافذة من الدماغ في الأَعصاب النابتة منه إلىٰ أقاصي البدن.

ومنهم من قال: أَجزاء البدن علىٰ قسمين منها ما هي باقية إلىٰ آخر العمر لا يتطرق إِليها شيء من الانحلالات والزيادات والنقصانات، ومنها أَجزاء تبعية عارضية تارة تزداد وتارة تنتقص، فالنفس المشار إليه بقوله (أَنا) هو الأَوَّل، وهو اختيار المحققين من المتكلمين، فهذا كله تفصيل قول القائلين بأَنَّ النّفس المشار إليه بقوله (أَنا) جسم.

وأَمَّا القسم الثَّاني وهو قول من قال إِنَّه جسماني فمختلف فيه أَيضاً، فمنهم من قال: إِنَّه عبارة عن صفة الحياة، ومنهم من قال: إِنَّه هو الشكل والتخطيط، ومنهم من قال: إِنَّه عبارة عن تناسب الأَركان والأَخلاط.

وأَمَّا القسم الثَّالث فهو قول من قال: إِنَّه ليس بجسم ولا جسماني بل هو جوهر مجرد عارف بالله وهو اختيار جمهور الفلاسفة، وقد سمّوه بالنفس الناطقة، وإلىٰ هذا المذهب مال كثير من المحققين من أَصحابنا مثل الشيخ حجة الإِسلام الغزالي والحليمي والراغب الأَصفهاني رحمهم الله وغيرهم، وهؤلاء سمّوه بالروح الإِلهي أَخذاً من قوله تعالىٰ: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وبه قال أَيضاً كثير من المتصوفة، وسمّوه بالقلب أَخذاً من قوله تعالىٰ: ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ ﴾ [المجادلة: ٢٢]، واعلم أَنَّ البحث فيه نفياً وإثباتاً سيأتي في المسأَلة التي بعد هذه المسأَلة إِن شاء الله تعالىٰ.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة: أَطبقت الفلاسفة على أَنَّ النَّفس جَوْهَر لَيْس بجسم وَلَا جسماني، وَهَذَا عِنْدِي بَاطِل. وَالدَّلِيل عَلَيْهِ وَهُوَ أَنه لَو كَانَ الأَمر كَمَا قَالُوه لَكَانَ تصرّفها فِي البدن لَيْسَ بِآلَة جسمانية لِأَنَّ الجَوْهَر المجَرّد يمْتَنع أَن يكون لَهُ قرب وَبُعد من الأَجْسَام، بل يكون تَأْثِيره فِي البَدن تَأْثِيراً بمحض الاختراع من غير حُصُول شَيْء من الآلَات والأَدوات، وَإِذا كَانَت النَّفس قادرة على تَحْرِيك بعض الأَجْسَام من غير آلَة وَجب

أَن تكون قادرة على تَحْرِيك جَمِيع الأَجْسَام من غير آلَة لِأَنَّ الأَجْسَام بأَسرها قَابِلَة للحركة، وَالنَّفس قادرة على التحريك، وَنسبَة ذَاتهَا إِلَى جَمِيع الأَجْسَام على السوية فَوَجَبَ أَن تكون النَّفس قادرة على تَحْرِيك جَمِيع الأَجْسَام من غير حَاجَة إِلَى شَيْء من الآلَات والأَدوات، وَلـمَّا كَانَ هَذَا الثَّانِي بَاطِلاً كَانَ المقدّم بَاطِلاً.

أَمَّا إذا قُلْنَا إِنَّه جَوْهَر نوراني شرِيف حَاصِل فِي دَاخل هَذَا البدن فَحِينَئِذٍ يُمكن أَن تكون أَفعاله بالآلات الجسدانية.

(الشرح) قد عرفت أَنَّ جمهور الفلاسفة يقولون بهذا القول، وأَنَّ هذا القول اختاره كثير من أَكابر أصحابنا[١]، فاعلم الآن أَنَّ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ احتج على إِبطال هذا المذهب بأَن قال:

لو كان المشار إليه بقول الإنسان: (أَنا) موجوداً لا يكون جسماً ولا جسمانياً لكان قادراً على تحريك جميع الأَجسام، والثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله[٢].

بيان الشرطية هو أَنّه لو كان المشار إليه جوهراً مجرداً لكان تصرفه في البدن وتحريكه له لا بد وأَن يكون من غير استعمال آلة جسمانية؛ وذلك لأَنَّ الجوهر المجرد لا يعقل في حقه قرب وبعد من الأَجسام؛ وذلك لأَنَّ المصحح للقرب والبعد من الأَجسام هو الحجمية والمقدارية، فالشيء الذي يكون مبرَّءاً عن الحجمية والمقدارية يستحيل أَن يعرض له قرب وبعد من الأَجسام، فإذن استحال أَن يعرض للنفس المجرد قرب وبعد بالنسبة إلى الأَجسام، وإذا كان كذلك امتنع أَن يكون تأثيرها في البدن بواسطة آلة جسمانية، وإذا لم يكن تحريكها وتصرّفها في البدن بواسطة الآلة لزم أَن يكون بمحض الاختراع، والعلم به ضروري.

---

(١) انظر الهدية السعيدية ص ٣٢٨، المسألة الأولى.

(٢) والمقصود: أنّ المشار إليه بقولك: (أنا) إن كان مجرداً لا هو جسم ولا جسماني لأمكنك حينئذٍ تحريك الأجسام كلها، واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله.

إذا عرفت هذا فنقول: قد بيّنا في مسأَلة حدوث الأَجسام أَنَّ الأَجسام قابلة للحركة، فإِذا كانت النفس المجردة قادرةً علىٰ تحريك بعض الأَجسام وهو البدن من غير آلة جسمانية وجب أَن تكون قادرةً علىٰ تحريك جميعها؛ لأَنَّ نسبتها إِلىٰ جميع الأَجسام علىٰ السويّة؛ لما عرفت من امتناع قربها وبعدها بالنسبة إِلىٰ الأَجسام، فليس تحريكها لبعض الأَجسام - مع أَنَّ كلها قابلة للحركة وهي قادرة علىٰ التحريك - أَولىٰ من تحريك البعض الآخر، فإِما أَن لا تقدر علىٰ تحريك شيء منها أَصلاً وهو باطل، أَو تقدر /١٩٢/ علىٰ تحريك جميعها وهو المطلوب؛ فصحّ ما ادعينا بأَنّه لو كانت النفس الإِنسانية مجردة لكانت قادرة علىٰ تحريك جميع الأَجسام، وأَمّا أَنَّ اللازم ممتنع فضروري، فيلزم انتفاء الملزوم.

(المتن) واحتج الرئيس أَبُو عَلِيّ على كَونهَا مُجَرّدَة بِوُجُوه: الأول أَن ذَات الله تَعَالَى لَا تَنْقَسِم، فالعلم بِهِ يمْتَنع أَن ينقسم، فَلَو حلّ هَذَا العلم فِي الجِسْم لانقسم، وَذَلِكَ محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من إِقامة الدلالة علىٰ بطلان كون المشار إِليه جوهراً مجرداً شرع في حجج المثبتين ليجيب عنها وهي ثلاثة:

أَمّا الحجة الأُولىٰ فتقريرها هو أَن يقال: لا شك ولا خفاء بأَنَّ الإِنسان عالِم بالأَشياء الغير المنقسمة، والعلم بغير المنقسم لا بد وأَن لا[1] يكون منقسماً، ويلزم من ذلك أَن لا يكون الإِنسان الذي هو محل هذا العلم جسماً ولا جسمانياً:

أَمّا الأَوَّل فظاهر؛ فإِنّه عالم بالله وبالوحدة وبالنقطة.

وأَمّا الثَّاني؛ فلأَنّ العلم بغير المنقسم لو كان منقسماً فإِمّا أَن يكون كلّ واحد من أَجزائه علماً به أَو لا يكون، فإِن كان الأَوَّل لزم كون الجزء مساوياً للكل[2]، وإِن كان الثَّاني

---

(١) ل:-لا.

(٢) الجزء المقصود هنا هو جزء العلم، فيلزم أَنَّ جزء العلم اقتضىٰ ما يقتضيه تمام العلم، وحينئذ لا فرق بين الجزء والكل، فالمساواة حاصلة.

فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل زائد لم يحصل العلم بذلك الشيء هذا خلف، وإن حصل فذلك هو العلم، ثم هو إن كان منقسماً عاد التقسيم فيه وإلا فهو المطلوب(١).

وأمّا الثّالث وهو أنّه يلزم من ذلك أن يكون الإنسان الذي هو محلّ هذا العلم لا يكون جسماً ولا جسمانياً؛ فلأنّه لو كان جسماً لكان منقسماً فيلزم منه انقسام هذا الحالّ؛ فإنَّ الحالَّ في أحد جزئيه إن كان هو عين الحال في الجزء الآخر يلزم قيام العرض الواحد بمحلّين، وإن كان غيره يلزم انقسام هذا الحال لانقسام محلّه، وأمّا أنّه لا يجوز أن يكون جسمانياً؛ فلأنّه لو كان جسمانياً يلزم أن لا يكون الإنسان قائماً بنفسه [وهو باطل] ضرورة أنّه هو محل هذا العلم، ولَلَزم قيام العرض بالعرض.

(المتن) الثّاني: أنّ العُلُوم الكُلية صور مُجَرّدَة، فإمَّا أن يكون تجردها لتجرد المَأْخُوذ عَنهُ وَهُوَ بَاطِل؛ لِأَن المَأْخُوذ عَنهُ هُوَ الأَشْخَاص الجُزْئِيَّة أَو لتجرّد الآخِذ فَحِينَئِذٍ يكون الآخِذ مُجَرداً والأَجسام والجسمانيات غير مُجَرّدَة.

(الشرح) هذا هو الحجة الثانية في إثبات النفس الناطقة، وتقريرها أن نقول: العلوم الكلية صور مجردة، وبيانه هو أنَّ التعقل يستدعي حصول صورة المعقول في

---

(١) (وأما الثاني فلأنَّ العلم بغير المنقسم لو كان منقسماً فإمّا أن يكون كل واحد من أجزائه) أي أجزاء العلم (علماً به) أي إدراكاً تامّاً لغير المنقسم (أو لا يكون، فإن كان الأول) وهو أن كل جزء من أجزاء العلم حصّل العلم بالمعلوم (لزم كون الجزء مساوياً للكل) إذ يلزم أنّ كل جزء من أجزاء العلم اقتضىٰ ما يقتضيه تمام العلم، وحينئذ لا فرق بين الجزء والكل فالمساواة متحققة وهو باطل قطعاً (وإن كان الثاني) وهو أنّ الجزء لم يحصّل العلم الذي يحصّله الكل (فـ)نسألكم ونقول: (عند) تحقق (اجتماع تلك الأجزاء) أي أجزاء العلم.. إمّا أن تتحصّل حقيقة مّا من الهيئة المجموعية تكون زائدة علىٰ الأجزاء وهي حقيقة العلم أو لا فـ(إن لم يحصل زائد) أصلاً (لم يحصل العلم بذلك الشيء) إذ قلتم أولاً: إن كل جزء علىٰ حدة لم يحصّل العلم بغير المنقسم، والآن تقولون بأن مجموع الأجزاء معاً لم يفد حقيقة العلم، فيلزم أنّ غير المنقسم غير معلوم أصلاً، و(هذا خُلف) لكوننا عالمين بالوحدة والنقطة مثلاً (وإن حصل) أمر زائد من اجتماع الأجزاء (فذلك هو العلم، ثم) يقال: (هو إن كان منقسماً عاد التقسيم فيه وإلا فهو المطلوب) أي العلم الحاصل من اجتماع الأجزاء إما أن يفرض بسيطاً أو مركباً منقسماً، إن كان بسيطاً فهو المقصود لنا من إثبات علم بسيط بالبسائط، وإن كان مركباً رجعت القسمة من رأس.

العاقل، فإذا عقلنا الإنسان الكلي فذلك الإنسان الكلي لا بد وأن يكون مجرداً عن جميع الأعراض[1] الشخصيّة؛ لأَنَّ الإنسان الكلي هو الذي يكون مشتركاً فيه بين الأَشخاص ذوات المقادير المختلفة، فلو كان ذلك الإنسان الكلي موصوفاً بعارض شخصي لم يكن مشتركاً فيه مع ذلك العارض بين الأَشخاص، وكلامنا في الإنسان المشترك فثبت أَنَّ الإنسان الكلي يجب أَن يكون مجرداً عن جميع اللواحق الشخصية، وكل ما نعقله فلا بد وأن يكون حاضراً في عقلنا، فإذن هذا الإنسان الكلي المجرد لا بد وأن يكون حاصلاً في عقلنا.

إذا عرفت هذا فنقول: تجرد هذا الإنسان الكلي الحاصل في العقل إِمَّا أن يكون لتجرد المأخوذ منه الذي هو الأَشخاص وهو باطل؛ لأَنّها جزئية شخصية، أو لتجرد العاقل له فحينئذٍ يكون العاقل لذلك الإنسان الكلي المجرد مجرداً، والأَجسام والجسمانيات غير مجردة فوجب أَن يكون العاقل لهذا الإنسان الكلي لا يكون جسماً ولا جسمانياً.

(المتن) وَالثَّالِث: أَنَّ القُوَّة العَقْلِيَّة تقوى على أَفعَال غير متناهية، والقوى الجسمانية لَا تقوى عَلَيْهَا، فالقوة العَقْلِيَّة لَيست جسمانية.

(الشرح) هذا هو الحجة الثالثة للمثبتين للنفس الناطقة وتقريرها أَن نقول: القوّة العاقلة تقوىٰ علىٰ معقولات غير متناهية، ولا شيء من القوىٰ الجسمانية كذلك، فالقوّة العاقلة غير جسمانية.

بيان الصغرىٰ: هو أَنّها تقوىٰ علىٰ إدراك الأَعداد ولا نهاية لمراتبها.

بيان الكبرىٰ: هو أَنَّ القوة الجسمانية لا بد وأَن تكون سارية في الجسم، والجسم منقسم أَبداً، والحالّ في المنقسم منقسم، فالقوّة الجسمانية منقسمة، فبعضها إن قَوِيَ علىٰ ما يقوىٰ [عليه] الكل كان الجزء مساوياً للكل وهو / ١٩٣/ محال، وإن لم يقو علىٰ ما يقوىٰ عليه الكل كان ما يقوىٰ عليه لا محالة أَقل مما يقوىٰ عليه الكل، فلو قدّرنا

---

(١) ف: اللواحق.

أنهما حرَّكا جسميهما من مبدإٍ مفروض حركات بغير نهاية[1] فلا بد وأن تنتهي حركات الجزء وإلّا فلا يظهر التفاوت بين الجزء والكل، وإذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهياً، ونسبة فعل الجزء إلىٰ فعل الكل نسبة متناهٍ، فيلزم من ذلك تناهي فعل الكل أيضاً وهو المطلوب.

(المتن) وَالجَواب عَن الأول: أَنَّ قَوْله: إِنَّ مَا يكون صفة للمنقسم يجب أن يكون منقسماً ينْتَقض بالوحدة والنقطة وبالإضافات، فَإِنّ الأُبُوَّة لَا يُمكن أَن يُقَال إِنَّه قَامَ بِنصْف بدن الأَب نصفُها وبثلثه ثلثها.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقرير حجج الخصم شرع في الجواب عنها:

أمّا الجواب المذكور عن الحجة الأولىٰ فهو النقض بالوحدة والنقطة والإضافة.

وقبل توجيه هذا النقض نقدح في بعض مقدماتها.

فنقول: لمَ قلتم بأَنَّ العلم بغير المنقسم لا يكون منقسماً.

قوله: لأَنَّ العلم به لو كان منقسماً لكان جزء العلم بذلك الشيء إن كان علماً به أيضاً لزم كون الجزء مساوياً للكل.

قلنا: يلزم كونه مساوياً له في الماهيّة أو في جميع العوارض، الأوَّل مسلّم ولا امتناع[2] فيه؛ لأَنَّ جزء الجسم البسيط مساوٍ لكلّه في تمام الماهيّة. والثاني ممنوع؛ اللهم إلّا أن تقيموا الدلالة علىٰ أَنَّ جزء العلم إذا كان متعلقاً بكل ما تعلق به كليّة العلم فإنّه يستحيل أَن يكون مخالفاً له في شيء من العوارض، ولكنهم إلىٰ الآن ما فعلوا ذلك.

سلّمنا ذلك، لكن لمَ قلتم بأنّ الحالّ في المنقسم منقسم ، وما ذكرتموه منقوض بالأمور المذكورة في الكتاب:

---

(١) ل: وحركات ؛ وفي نسخة (ف) رُسم حرف متصل بحرف الحاء من كلمة (حركات)، وهو غير واضح. ولو قدّرناه باء لأصبحت: (بحركات)، وهو صحيح، وما ثبت في النّص من نسخة (ص) أصح.

(٢) ل: متنازع.

الأَوّل: الوحدة عرض جسماني؛ أَي عرض قائم بالجسم مع أَنّه يستحيل الانقسام عليها.

الثاني: أَنَّ النقطة عرض حالّ في الخط الحالّ في السطح الحالّ في الجسم، ولم يلزم من انقسام الجسم في[1] جميع الجهات انقسامها.

لا يقال: لا نسلّم أَنَّ النقطة أَمر وجودي، ولئن سلّمنا ذلك لكنّها غير حالّة في الجسم حلول السريان، ونحن إِنّما أَوجبنا انقسام الحال لانقسام المحل إِذا كان الحلول على نعت السريان.

لأَنّا نجيب عن الأَوَّل بأَنّه ثبت أَنَّها ثبوتية، وعن الثَّاني بأَنّكم إِذا عقلتم الحلول على وجه لا يجب انقسام الحال لانقسام المحل فلمَ لا يجوز أَن يكون حلول العلم في الجسم على ذلك الوجه؟

الثَّالث: الإِضافة عندهم معنى ثبوتي مع أَنّا نعلم بالضرورة استحالة انقسامها لانقسام محلها؛ فإِنا نعلم بالضرورة أَنّه لا يمكن أَن يقال: ثلث الأَبوة قائم بثلث بدن الأَب وربعها بربعه.

(المتن) وَعَن الثَّانِي: أَنَّ النَّفس الموصوفة بذلك العلم الكُلّيّ نفس جزئية شخصية، وَذَلِكَ العلم صَار مُقَارناً لسَائِر الأَعْرَاض الحالّة فِي تِلْكَ النَّفس، فإِن لم تصر هَذِه الأَشْيَاء مَانِعَة من كَون تِلْكَ الصُّورَة كُلية فكذلك لَا يصير كَون ذَلِك الجَوْهَر جسمانياً مَانِعاً من كَون تِلْكَ الصُّورَة كُلية.

(الشرح) هذا إِشارة إِلى الجواب عن الحجة الثانية[2] لمثبتي النفس الناطقة، وتقريره هو أَنَّ الصورة الكلّيّة الحاصلة في النفس الشخصية لا بد وأَن تكون أَيضاً جزئية، فكيف تحكمون عليها بكونها كلية مجردة؛ فإِنّه لا بد لها مع أَنَّها في العقل من

---

(١) ل: إلى.

(٢) ل: الوجه الثاني.

صورة شخصيّة ومن عوارض شخصيّة[1] مثل حلولها في تلك النفس وحدوثها في وقت معيّن وعدم قيامها بنفسها، فهذه كلها عوارض شخصية، فبطل قولكم الصورة العقلية مجردة عن العوارض.

ثم نقول: إذا لم تَصِر هذه العوارض الشخصية مانعة من كون تلك الصور كلية فكيف يصير كون الجوهر جسماً أو جسمانياً مانعاً من كون تلك الصورة[2] كلية.

(المتن) وَعَن الثَّالِث: أَنَّ قَوْله: القُوَّة الجسمانية لَا تقوى على أفعَال غير متناهية، قَول بَاطِل؛ لِأَنَّهُ لَا وَقت يشار إِلَيْهِ إِلَّا وَالْقُوَّة الجسمانية مُمكنَة البَقَاء فِيهِ، وَمَعَ بَقَائِهَا تكون مُمكنَة التَّأْثِير وَإِلَّا فقد انْتقل الشَّيْء من الإِمْكَان الذاتي إِلَى الامْتِنَاع الذاتي، وَهُوَ محَال.

(الشرح) اعلم أنّا قبل تقرير هذا الجواب نورد ما يجيء على المقدّمات المتقدّمة من الدَّليل المذكور فنقول: لا نسلّم أنَّ القوّة العاقلة تقدر على الفعل فضلاً عن أن يكون لها قوّة على أفعال غير متناهية؛ وذلك لأَنَّ التعقل عبارة عن قبول النفس العلوم، وهذا انفعال وليس بفعل، والانفعالات الغير المتناهية جائزة على القوى الجسمانية عندكم كما في النفوس الفلكية، وكما في هيولى / ١٩٤/ الأجسام العنصرية.

ثم إن سلّمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم: القوّة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية.

إن عنيتم به أنّها تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد أفعالاً غير متناهية فهو ممنوع، بل نحن نجد من أنفسنا أنّه يصعب علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة، وإن عنيتم أنها لا تنتهي إلى مرتبة إلّا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فالأمر في القوى الجسمانية كذلك؛ فإنَّ القوّة الخيالية لا تنتهي في تصوّر الأشكال إلى حدٍ إلّا وهي تكون قويّة على تصوّر أشكال أخر بعد ذلك، وكذلك طبيعة الأرض لا

---

(١) ص: - ومن عوارض شخصية.

(٢) ص: الصور.

تنتهي في التسكين إلىٰ حدٍ إلّا وهي تكون قوية علىٰ التسكين.

ثم وإن سلّمنا أَنَّ القوّة العاقلة تقوىٰ علىٰ أفعال غير متناهية فلا نسلّم أَنَّ القوّة الجسمانية لا تقدر علىٰ أفعال غير متناهية، وبيانه من وجهين:

أَحدهما هو أَنَّ دوام ذات علة القوّة الجسمانية ودوام علّيّتها ودوام ذات القوّة الجسمانية ودوام عليتها للحركة ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يصير ممتنعاً لذاته، فإذن إمكان هذه الأمور الأَربعة لا نهاية لها، وإذا كان كذلك بطل القول بوجوب كون القوىٰ الجسمانية متناهية بالفعل، وهذه نكتة قاطعة، وهي التي وقعت الإِشارة إليها في الكتاب في معرض الجواب.

والثاني أَنَّ النفس الفلكية التي هي المباشرة للتحريك عندهم جسمانية مع أَنّها تتحرك بغير النهاية.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: قَالَ أَبُو عَليّ: هَذِه النُّفُوس النّاطقة حَادِثَة؛ لِأَنَّهَا لَو كَانَت مَوْجُودَة قبل الأَبدَان فَهِيَ فِي ذَلِك الوَقْت إِمَّا أَن تكون وَاحِدَة أَو كَثِيرَة، والأول محَال لِأَنَّهَا لَو كَانَت وَاحِدَة فَإِذا تكثرت وَجب أَن يعْدم ذَلِك الَّذِي كَانَ وَاحِداً وتحدث هَذِه الكَثْرَة، وَالثَّانِي محَال؛ لِأَنَّ حُصُول الامتياز لَيْسَ بالماهية وَلَا بلوازمها إِذ النُّفُوس الإنسانية متحدة بالنوع، وَلَا بالعوارض أَيْضاً لِأَنَّ الِاخْتِلَاف بالعوارض إِنَّمَا يكون بِسَبَب المَوَاد، ومواد النُّفُوس الأَبدَان، وَقبل الأَبدَان لَيست الأَبدَان مَوْجُودَة.

وَاعْلَم أَنَّ هَذِه الحجَّة مَبْنِيَّة على أَن النُّفُوس متحدة بالماهية، وَلم يذكر فِي تَقْرِيره دَلِيلاً، وَأَيْضاً فَلم لَا يجوز أَن يُقَال: هَذِه النُّفُوس قبل هَذِه الأَبدَان كَانَت مُتَعَلّقَة بأبدان أخر، فَهَذَا الدَّلِيل لَا يَصح إِلَّا بعد إبطال التناسخ، وَدَلِيله فِي إِبْطَال التناسخ مَبْنِيّ على حُدُوث النَّفس، فَيلْزم الدّور.

(الشرح) لـمّا فرغ من إِبطال مذهب الرئيس وأَتباعه في إِثبات النفس الناطقة شرع الآن في بعض تفاريع النفس الناطقة وذكر أَدلّتها ليتكلم عليها:

فمن جملة ذلك هو أَنَّ النفوس[1] الناطقة حادثة[2]، وهذا هو الذي ذهب إليه متأخرو الفلاسفة خلافاً لقدمائهم فإِنَّها قديمة عندهم.

وقد احتج الرئيس على إثبات كونها حادثة بما ذكره المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الكتاب، وتقريره هو أَن نقول:

لو كانت النفوس الناطقة موجودة قبل حدوث الأبدان فإما أَن تكون واحدة أَو كثيرة، والقسمان باطلان، فالقول بوجودها قبل الأَبدان باطل.

أَمَّا القسم الأَوَّل وهو كونها واحدة قبل حدوث الأَبدان فهو محال؛ لأَنها بعد التعلق بالبدن إن بقيت واحدة كان لجميع الناس نفس واحدة فيكون كلّ ما علمه إنسان علمه كلّ إنسان وهو باطل، وإن تكثرت فهو محال أَيضاً؛ وإلّا لوجب أَن يُعدم الذي كان واحداً وتحدث تلك الكثرة وهو محال.

وأَمَّا القسم الثَّاني -وهو كونها متكثرة قبل الأَبدان- فمحال أَيضاً؛ لأَنَّ النفوس الإنسانية متحدة بالنوع إذ لو كانت مختلفة بعد اشتراكها في كونها نفوساً إنسانية لكانت مركبة من الجنس والفصل، لكن ذلك محال؛ لأَنَّ كلّ مركب فهو جسم، والنّفس ليس بجسم فلا يكون مركباً، وإذا كانت متحدة بالنوع وجب أَن تكون متساوية في جميع الذاتيات واللوازم والعوارض أَيضاً؛ لأَنَّ اختصاص الشيء بصفة دون ما يماثله إنَّما يكون بسبب المادة، ومادة النفس البدن، فقبل تعلق النفس بالبدن لا مادة للنفس؛ فيستحيل أَن يعرض لها عارض خاص، وإذا ثبت التساوي في الذاتيات واللوازم والعوارض لزم ارتفاع الكثرة فيها، لكن التقدير تقدير ثبوتها هذا خلف. ولـمّا بطل القول بالاتحاد والتعدد بطل القول بعدم النفوس.

---

(١) ل، ص: القوى!

(٢) راجع: المحصّل ص٣٨٣، الهدية السعيدية للشيخ خير آبادي ص٣٥٠، إيضاح المقاصد ص٢٣٦، شرح الطوالع ص١٤٣، شرح المواقف ٧/ ٢٥٠.

والاعتراض على هذه الحجة أنَّها متحدة بالنوع.

قوله: / ١٩٥/ لو كانت مختلفة بالنوع بعد اشتراكها في كونها نفوساً يلزم التركيب.

قلنا: المعنيُّ بكونها نفوساً هو أَنَّها جواهر ليست بأَجسام ولا جسمانيات، وهي قوية على الإِدراكات الكلية متصرفة في الأَبدان، لكن كلّ ذلك من اللوازم الخارجية فلعلّ النفوس متخالفة بتمام ماهياتها ومتشاركة في هذه اللوازم وذلك [لا] يقتضي التركيب.

سلّمناه، لكن لم قلتم بأَنَّ كلّ مركب جسم.

نعم، كلّ جسم مركب، أَمّا أَنَّ كلّ مركب جسم فلا؛ إِذ الموجبة الكلية لا تنعكس مثل نفسها.

سلّمنا كونها متحدة بالنّوع، فلمَ لا يجوز أَن يكون الامتياز بالعارض المفارق.

قوله: هذا إِنّما يكون بالمادة.

قلنا :لا نسلّم؛ فإِنَّ مادة كلّ جزء من الأَرض مساوية لمادة الجزء الآخر منها، فامتيازها لو كان لمادة أخرى يلزم التسلسل.

سلّمنا ذلك، لكن لم قلتم: بأنّه لا مادة قبل هذا البدن؛ فإِنَّ النفس قبل تعلقها بهذا البدن لم لا يجوز أَن يقال: إِنّها كانت متعلقة ببدن آخر لا [إلى] بداية، وهذا الاحتمال لا يبطل إِلّا بإِبطال التناسخ، ودليلكم في إِبطال التناسخ مبني على حدوث النفس على ما أَشار إليه المصنِّف في الكتاب فيكون دوراً، وأَمّا أَنَّ دليلكم في إِبطال التناسخ يتوقف على حدوث النفس فلما سيأتي في المسأَلة التي بعد هذا البحث إِن شاء الله تعالى.

ثم وإِن سلّمنا صِحَّة دليلكم على حدوث النفس لكنّه ظاهر الدلالة أَيضاً على عدم بقاء النفوس بعد المفارقة؛ وذلك لأَنّها لو بقيت لكانت إِمَّا متحدة وهو محال لاستحالة اتحاد الاثنين، أَو متكثرة فلا بد من التميّز وهو ليس بالذاتيات ولا بالعوارض اللازمة والمفارقة؛ فإِنَّ ذلك إِنّما يكون بسبب المادة ولا مادة إلا البدن،

فبعد المفارقة عن البدن لا مادة.

***

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة: قَالُوا: التناسخ محَال؛ لأَنَّا قد دللنا على أَنَّ التَّفوس حَادِثَة، وَعلة حدوثها هُوَ العقل الفعال، وَهُوَ قديم، فَلَو لم يكن فيضان هَذِه التُّفُوس عَن العقل الفعال مَوْقُوفاً على شَرط حَادث لوَجَبَ قدم هَذِه التُّفُوس لأَجل قدم علتها، وَلـمَّا كَانَ ذَلِك بَاطِلاً علمنَا أَنَّ فيضانها عَن تِلْكَ العلَّة القَدِيمَة مَوْقُوف على شَرط حَادث، وَذَلِكَ الشَّرْط هُوَ حُدُوث الأَبدَان، فَإِذا حدث البدن وَجب أَن تحدث نفس مُتَعَلقَة بِهِ، فَلَو تعلّقت نفس أُخْرَى بِهِ على سَبِيل التناسخ لزم تعلق التَّفسين بِالْبدنِ الوَاحِد وَهُوَ محَال.

(الشرح) اعلم أَنَّ القائلين بقدم النفوس منهم من أَحال خلوّها عن البدن، ومنهم من جوّزه، والأَوّلون هم القائلون بالتناسخ[1]. ثم منهم من لا يجوز الانتقال إِلّا إلىٰ نوعه، فلا يجوز انتقال النفس الإنسانية إِلّا إلىٰ بدن آخر إنساني. ومنهم من يجوّز ذلك إلىٰ الأَبدان الحيوانية. ومنهم من يجوّزه إلىٰ الأَبدان النباتية. ومنهم من جوزه[2] إلىٰ الجمادات. وهؤلاء يسمّون انتقال النفس الإِنسانية إلىٰ بدن آخر إِنساني نسخاً، وإلىٰ بدن حيواني فسخاً، وإلىٰ بدن نباتي مسخاً، وإلىٰ جمادي رسخاً.

والحجة علىٰ فساد التناسخ من وجهين ذكرهما في الكتاب:

أَمَّا الأَوَّل فتقريره مبني علىٰ حدوث النفس، قالوا: ثبت أَنَّ النفوس حادثة فلا بدَّ من انتهائها إلىٰ علل قديمة، ثم قالوا: لا بدَّ وأَن يكون فيضان النفوس عن تلك المبادي القديمة متوقفاً علىٰ شرائط محدثة وإلا لوجب قدم النفوس لقدم عللها، وذلك محال علىٰ ما مرّ من بيان حدوثها.

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٨٤، المباحث المشرقية ص٣٩٧، إيضاح المقاصد ص٢٣٩، غاية المرام ص٢٩٢، شرح الطوالع ص١٤٤، شرح المواقف ٧/ ٢٥٢.

(٢) ل: من يجوزه.

ثم قالوا: وتلك الشرائط استعدادات القوابل، وقابل النفس هو البدن فإذن حدوث البدن علّة لأن تفيض عن العِلّة القديمة نفس ناطقة، فإذا حدث البدن فلا بدَّ وأن تحدث نفس تتعلق به، فلو تعلقت به نفس أخرىٰ علىٰ سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين ببدن واحد وهو محال، فهذا غاية التقرير لما تمسكوا به في امتناع التناسخ.

(المتن) وَاعْلَم أَنَّه ظهر أَنَّ دَلِيله فِي نفي التناسخ مَوْقُوف على إِثْبَات كَون النُّفوس حَادِثَة، فَلَو أثبتنا حُدُوث النُّفُوس بِنَاءً على نفي التناسخ لزم الدّور، وَإِنه محَال.

(الشرح) هذا هو الاعتراض علىٰ دليلهم، وتقريره هو أنَّه ظهر [أَنَّ] من جملة ما يتوقف دليلكم عليه هو إثبات حدوث النفس الناطقة، وقد بيّنا أَنَّ دليلكم في إثبات حدوث النفس مبنيّ علىٰ فساد[1] التناسخ، فلو أفسدنا التناسخ بناء علىٰ حدوث النّفس لزم الدور.

سلّمنا / ١٩٦/ ذلك، لكن لم قلتم: بأَنَّ المؤثر في حدوث النفس موجب بل هو فاعل مختار.

سلّمناه، لكن لمَ لا يجوز أن يقال: تعلّق النفس التناسخية بذلك البدن أولىٰ من تعلق النفس الحادثة؛ فإنّه من الجائز أن يكون نوع كلّ نفس في شخصها، وعلىٰ هذا لا يلزم أن يكون البدن الصالح للنفس صالحاً لنفس أخرىٰ، فإذا حدث المزاج الصالح للنفس التناسخية لم يصلح لتدبيره إلّا تلك النفس بعينها فيندفع المحال الذي ذكرتموه.

(المتن) والأقوى فِي نفي التناسخ أَن يُقَال: لَو كُنَّا موجودين قبل هَذَا البدن لوَجَبَ أَن نَعْرِف أَحوالنا فِي تِلْكَ الأَبدَان، كَمَا أَنَّ من مارس ولَايَة بَلْدَة سِنِين كَثِيرَة فَإِنَّهُ يمْتَنع أَن ينساها بالكلية.

(الشرح) هذا هو الدَّليل الثَّاني في امتناع التناسخ، وهو ظاهر بيِّن، إلّا أَنّ لقائل أَن يقول: لمَ لا يجوز أن يكون تعلق النفس بالبدن شرطاً لعلم النفس بأحوال ذلك البدن،

---

(١) ل: - فساد.

وبعد المفارقة لـمّا لم يوجد الشرط لا جرم فُقِد المشروط.

(المتن) المَسْأَلَة الخَامِسَة: قَالُوا: النُّفُوس بَاقِيَة بعد فنَاء الأَبدَان،[1] لِأَنَّهَا لَو كَانَت قَابِلَة للفساد لَكَانَ لذَلِك القبُول محل، وَمحله يمْتَنع أَن يكون هُوَ تِلْكَ النَّفوس لِأَنَّ القَابِل وَاجِب البَقَاء عِنْد وجود المقبول، وجوهر النَّفس لَا يبْقى حال فَسَادهَا، فَوَجَبَ أَن يكون محلّ ذَلِك الإِمْكَان جوهراً آخر فَتكون النَّفس مركبة من الهيولى وَالصُّورَة، وَحِينَئِذٍ نقُول: إِنَّ هيولى النَّفس وَجب قِيَامهَا بذاتها قطعاً للتسلسل فَوَجَبَ أَن لَا يَصح الفساد عَلَيْهِ مَعَ أَنه جَوْهَر مُجَرّد فَيكون قَابلاً للصورة العَقْلِيَّة وَلَيْسَت النَّفس إِلَّا هَذَا الجَوْهَر. فَيُقَال لهم: لمَ لَا يجوز أَن يكون قبُول تِلْكَ الهيولي لتِلْك الصُّورَة العَقْلِيَّة كَانَ مَشْرُوطاً بِحُصُول تِلْكَ الصُّورَة فَعِنْدَ فنَاء تِلْكَ الصُّورَة لَا يبْقى ذَلِك القبُول.

(الشرح) اعلم أَنَّ المثبتين للنفوس الناطقة على ثلاث فرق.

الفرقة الأولى: الذين قالوا: النفوس لا تبقى عند الموت لأَنّها حادثة فتكون قابلة للعدم، وقبولها للعدم من لوازمها، فوجب أَن تكون قابلة للعدم أَبداً فوجب أَن لا يمتنع عدمها عند الموت.

الفرقة الثانية: قالوا: النفوس الفاضلة تبقى والجاهلة لا تبقى؛ لأَنّها لو بقيت بعد الموت لبقيت إِمَّا معطلة أَو معذبة، وإِبقاء الشيء بالتعذيب أَو التعطيل غير لائق بالحكيم.

الفرقة الثالثة: الذين قالوا: النفوس الناطقة كلها تبقى وهؤلاء على طائفتين:

الطائفة الأولى: الذين أَحالوا المعاد البدني، فهم وإِن اعترفوا بوجود النفس وببقائها بعد الموت لكنّهم منعوا عودها إلى البدن، وهم الجمع الكثير من الفلاسفة.

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٨٦، المباحث المشرقية ٢/ ٣٩٨، إيضاح المقاصد ص٢٣٨، غاية المرام ص٢٨٥، الهدية السعيدية ص٣٧٣.

الطائفة الثانية: قوم من المسلمين صَعُب عليهم تقرير المعاد البدني، وأرادوا تقرير ما جاءت به الرسل من أمر الحشر والنشر سلكوا في ذلك منهجاً آخر، وهو أنّهم أثبتوا النفس الناطقة وزعموا أنّها هي الإنسان بالحقيقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، وأنّ البدن يجري مجرىٰ الآلة لها، وزعموا أنها باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالىٰ الحشر خلق لكل واحد من هذه الأرواح بدناً وردّه إليه، وهذا هو مذهب التناسخية والنصارىٰ وكثير من علماء الإسلام مثل الشيخ الإمام الغزالي وأبي الحسن الحليمي وأبي القاسم الراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المتكلمين، وجمع من الكرامية والصوفية والروافض إلّا أنَّ الفَرْق بين قول علماء الإسلام وبين التناسخية من وجهين:

أحدهما: أنَّ المسلمين يقولون: إنَّ الله تعالىٰ يرد الأرواح إلىٰ الأبدان لا في هذا العالم بل في الدار الآخرة. والتناسخية يقولون: إنّه تعالىٰ[1] يردها إلىٰ الأبدان في هذه الدار وينكرون الدار الآخرة والجنة والنار.

وثانيهما: أنَّ المسلمين يثبتون حدوث هذه الأرواح والتناسخية يثبتون قدمها، وإنّما نبّهنا علىٰ هذا الفرق لأنَّه يغلب علىٰ أوهام العامّة[2] أنَّه لما كان هذا المذهب مما ذهبت إليه التناسخية والنصارىٰ وجب أن يكون كفراً ولا يعلمون أنَّه ليس كلّ ما ذهب إليه الكافر وجب أن يكون كفراً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الفلاسفة القائلين ببقاء النفوس احتجوا علىٰ بقاء النفوس بما ذكره المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه المسألة، وأمّا علماء الإسلام فقد احتجوا علىٰ بقائها بعد الموت بإجماع الأنبياء والأولياء علىٰ ذلك علىٰ ما أشار إليه في المسألة التي بعد هذه المسألة.

---

(١) ل:- إنه تعالىٰ.

(٢) ف، ص: العامية.

ولنرجع إلىٰ تقرير حجتهم المذكورة في هذه المسألة فنقول: لو كانت النفوس الناطقة قابلة للعدم لكانت تلك / ١٩٧/ القابلية مفتقرة إلىٰ محل، فذلك المحل إمّا أن يكون تلك النفوس أو غيرها ولا سبيل إلىٰ كلّ واحد من القسمين فلا سبيل إلىٰ كونها قابلة للعدم، وأمّا أنّه لا سبيل إلىٰ القسم الأوّل فلأنّ كلّ ما كان قابلاً للشيء فإنّه يكون متقرراً[1] مع القبول، فلو كان محل تلك القابلية نفس وجودها لزم أن يتقرر وجودها مع عدمها، وذلك محال.

وإنّما قلنا أنّه لا سبيل إلىٰ الثاني -وهو أن يكون محل هذه القابلية شيئاً آخر- فلأنّ مثل هذا الشيء يجب أن يكون صورة في مادة حتىٰ يكون إمكان وجودها وإمكان عدمها قائماً بتلك المادة، فالنفس إن كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس جوهر مجرد، فمادتها يجب أن تكون جوهراً مجرداً؛ وحينئذٍ نقول: إن كانت تلك المادة أيضاً قابلة للعدم افتقرت إلىٰ مادة أخرىٰ والتسلسل محال، فلا بدّ من الانتهاء إلىٰ مادة أخيرة لا مادة لها فتلك المادة لا تكون قابلة للعدم مع أنّها جوهر مجرد فيكون قابلاً للصور العقلية، وليست النفس إلّا هذا الجوهر القابل للصور العقلية الذي تتوارد عليه.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنّ قابلية العدم راجعة إلىٰ الإمكان، وهو عدمي فلا يفتقر إلىٰ محل آخر.

الثّاني: ما أشار إليه في الكتاب، وهو ظاهر غني عن الشرح.

[المسألة السادسة: بقاء النفس]

[قال المؤلف: اعلم أنّ طريقنا في بقاء النفس إطباق الأنبياء والحكماء عليه، ثم إنّ هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية:

فالأول: أنّ المواظبة على الفكر تفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو ماتت النفس بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سبباً لكمال النفس.

---

(١) ص: مفتقراً.

والثاني: أنَّ عند النوم يضعف البدن وتقوى النفس، وهو يدل على ما قلناه.

والثالث: أنَّ عند الأربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن، وهو يدل على ما قلناه.

الرابع: أنَّ عند الرياضات الشديدة تحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح له الأَنوار وتنكشف له المغيبات مع أنه يضعف البدن جداً، وكلما كان ضعف البدن أكمل كانت قوة النفس أكمل.

فهذه الاعتبارات العقلية إذا انضمت إلى أَقوال جمهور الأَنبياء والحكماء والعلماء أَفادت الجزم ببقاء النفس][1]

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: قَالَ جالينوس: النُّفُوس ثَلَاث: الشهوانية ومحلها الكبد وَهِي أَخسّ المَرَاتِب، والغضبية ومحلها القلب وَهِي أَوسطها، والناطقة ومحلها الدِّمَاغ وَهِي أشرفها.

وَقَالَ المحَقِّقُونَ: النَّفس وَاحِدَة والشهوة وَالْغَضَب والإدراك صفاتها، وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أنه مَا لم يعْتَقد كَونه لذيذاً فإِنَّه لَا يصير مشتهيا لَهُ، وَمَا لم يعْتَقد كَونه مُؤْذِياً فَإِنَّهُ لَا يغْضب عَلَيْهِ فَوَجَبَ أَن يكون الَّذِي يَشْتَهِي ويغضب هُوَ الَّذِي أَدْرك.

(الشرح) اعلم أَنَّ كلّ عاقل يعلم بالبديهة أَنَّ ذاته وحقيقته أَمر واحدٌ لا أمور كثيرة، إِلّا أَنَّ من قدماء الحكماء من فرق أَصناف الأَفعال البشرية على أَصناف القوىٰ ونَسَب كلّ واحد منها إلىٰ قوّة أخرىٰ فاحتاج إلىٰ بيان أَنَّ جملتها شيء واحد هو الأَصل والمبدأ وأَنَّ سائر القوىٰ كالتوابع، وذهب إلىٰ أَنَّ البدن نفوس عدة بعضها حسّاسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانيّة وبعضها غضبية، وإلىٰ هذا المذهب مال جالينوس.

---

(١) في هامش (ف) هكذا: [المسألة السادسة لم تقع في الشرح، وكان ذلك والله أعلم لوضوحها. ونحن نذكر عبارة المتن فيها هنا. قال المؤلف: اعلم أَنَّ طريقنا...]، [المحرره الأول].

أقول: وقد قابلت المسألة على المطبوع والمخطوط المعتمدين في تصحيح المتن، وجعلتها في متن الكتاب كما تراه.

ومنهم من قال أَنَّ النفس تفعل كلّ الأَفاعيل بذاتها لكن باستعمال الآلات المختلفة لها فيصدر بواسطتها عن كلّ قوّة وآلة فعل خاص، وهذا هو مذهب الرئيس.

وأَمّا المذهب الأَوَّل فحجته هي أَنّا نجد النبات وله النفس الغذائية، والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة، والنفس الناطقة ولها القوّة المفكرة العقلية، فلمّا رأَينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحسّاسة، والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة؛ علمنا أَنّها أمور متغايرة، ثم لما رأَيناها مجتمعة في الإِنسان علمنا أَنّها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.

ثم إِنَّ التجارب الطبية دلّت على اختصاص كلّ قوّة منها بموضع مخصوص من الإِنسان على ما أَشار إليه المصنِّف في الكتاب.

وأَمّا الرئيس فقد احتج على صِحَّة مذهبه بما أَشار إليه في الكتاب، وتقريره هو أَن يقال: ثبت في الحكمة أَنَّ الأَفعال المختلفة للنفس مستندة إلى قوى متخالفة، وأَنّ كلّ قوّة فهي [من] حيث هي هي لا يصدر عنها إِلّا فعل مخصوص، فالغضبية لا تنفعل عن اللّذات، والشهوانية عن المؤذيات، ولا تكون القوّة المدركة متأثرة مما تتأثر هاتان عنه.

إِذا عرفت هذا فنقول: إِنَّ هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة، أَمّا المعاونة فلأَنّا نقول: متى أَحسسنا الشيء الفلاني اشتهينا أَوغضبنا، وأَمّا المدافعة فلأَنّا إِذا توجّهنا إلى التفكّر اختلّ الحس أَو إلى الحس اختلَّ الغضب والشهوة.

إِذا ثبت هذا فنقول: لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها بأَسرها وإِلّا لامتنع وجود المعاونة /١٩٨/ والمدافعة[1]؛ لأَنَّ فعل كلّ قوّة إِذا لم يكن له اتصال بالقوّة الأخرى -وليست الآلة مشتركة، بل لكل واحد منها آلة مخصوصة- وجب أَن لا يحصل بينها هذه المعاونة والممانعة، وإِذا ثبت وجود شيء مشترك فنقول: ذلك المشترك إِمّا أَن يكون جسماً أَو حالّا في الجسم أَو لا يكون جسماً ولا حالّا فيه،

---

(١) ل: والدافعة.

والأَول[1] باطل علىٰ ما عرفت، فتعين الثَّاني وهو المطلوب.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: أنه لَا يجب فِي كلّ مَا كَانَ محبوباً أَن يكون محبوباً لشَيْء آخر وَإِلَّا للزم الدور أَو التسلسل، بل لَا بُد وَأَن يَنْتَهِي إِلَى مَا يكون محبوباً لذاته، والاستقراء يدلّ على أَنَّ معرفَة الكَامِل من حَيْثُ إِنَّه كَامِل تُوجب محبته.

إِذا عرفت هَذَا فَنَقُول: جَوْهَر النَّفس إِذا عرف ذَات الله تَعَالَى وَصِفَاته وَكَيْفِيَّة صُدُور أَفعاله عَنهُ، وأقسام حكمته فِي تخليق العَالم الأَعْلَى والأسفل صَارَت تِلْكَ المعرفَة مُوجبَة للمحبة، ثمَّ كَمَا أَنَّ إِدْرَاك النَّفس أشرف الإدراكات وَذَات الله تَعَالَى أشرف المدركات، وَجب أَن تكون تلك المحبَّة أكمل أَنوَاع المحبَّة.

والمحب إِذا وصل إِلَى محبوبه كَانَ مِقْدَار لذَّته بِمِقْدَار محبته وبمقدار وُصُوله إِلَى ذَلِك المحبوب، فَهَذَا يَقْتَضِي أَن تكون النَّفس الناطقة إِذا عرفت الله تَعَالَى وتطهرت عَن الميل إِلَى هَذِه الجسمانيات فَإِنَّهَا بعد المَوْت تصل إِلَى لذات عالية وسعادات كَامِلَة، وَالله تعالى أَعلم.

(الشرح) اعلم أَنَّ الغرض من هذه المسأَلة إِثبات أَنَّ النفس الناطقة بعد المفارقة تصل إلىٰ أَجلّ اللذات وأَكمل السعادات، والكلام في تقرير ذلك يستدعي تقديم مقدِّمتين:

المقدِّمة الأولىٰ في حقيقة المحبة: اعلم أَنّه لا يتصور محبة إِلا بعد معرفة وإِدراك؛ ولذلك لا يتصف بهما الجماد، ثم المدركات في أَنفسها تنقسم إلىٰ ما يوافق طبع المدرك ويلذه، وإلىٰ ما ينافيه ويؤلمه، وإلىٰ ما لا يؤلم ولا يلذ.

فالأَوَّل محبوب، أَي في الطبع ميل إِليه. والثاني مبغوض، أَي في الطبع نفرة عنه. والثالث لا يوصف لا بالمحبة ولا بالبغض.

---

(١) قوله (الأَول) اشتمل علىٰ احتمال أَن يكون جسماً أَو حالاً في الجسم.

فالحب إِذن عبارة عن ميل الطبع إِلىٰ الشيء المُلِذ، فإِن قوي سمي عشقاً، والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المُتْعِب، فإِذا قوي سمي مقتاً.

المقدِّمة الثانية: لـمّا عرفت أَنَّ الحب تابع للإِدراك؛ فاعلم الآن أَنَّ الإِدراك علىٰ قسمين: إِدراك للظاهر وهو ما يكون مدركاً بإِحدىٰ[1] الحواس الخمس، وإِدراك للباطن وهو إِدراك القوّة[2] النظرية للنفس، وكما أَنَّ المدرَكات بالحواس محبوبات لكل حاسّة منها حتىٰ أَنَّ لذّة العين في إِدراك الصور الجميلة ولذة السمع في إِدراك النّغمات الموزونة، وهكذا إِلىٰ نظائره، فكذلك لذّة القوّة العاقلة للنّفس التي يعبّر عنها تارة بالبصيرة الباطنة وتارة بالحس السادس[3] فيما هو محبوب له وهو مشاهدة كمال الله تعالىٰ ومطالعة جلاله وكبريائه.

إِذا عرفت هاتين المقدِّمتَين فنقول: كلّ محبوب لا يجوز أَن يكون محبوباً لشيء آخر وإِلا لزم الدور أَو التسلسل وهما محالان، بل لا بدَّ وأَن ينتهي إِلىٰ ما يكون محبوباً لذاته ومطلوباً لحقيقته، وأَحق الأَشياء بأَن يكون محبوباً لذاته وهو الكمال.

وإِذا عرفت أَنَّ الكمال محبوب لذاته، وعرفت أَيضاً أَنَّ أَصل المحبة الإِدراك لا يخفىٰ عليك أَنَّ[4] من كان إِدراكه أَتمّ كانت لذاته أَكثر ومحبته أَعظم، وكل من كان محبوبه أَكثرجمالاً وأَعظم كمالاً كانت المحبة أَعلىٰ وأَكمل، لكن النفس إِدراكها أَتمّ الإِدراكات وأَشرفها؛ لأَنَّها تدرك نفسها وإِدراكها وآلتها في الإِدراك التي هي القلب أَو الدماغ بخلاف القوّة الباصرة، ولأَنَّ الإِدراك العقلي منتج[5] دون الإِدراك الحسي، ولأَنها تدرك جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات بخلاف الباصرة.

---

(١) ف: بأَحد.

(٢) ص: القوىٰ.

(٣) ص: - السادس.

(٤) ل : + كل.

(٥) ص: - منتج.

وأمّا ما هو محبوب لها ومعشوق لها فهو أكثر جمالاً وأعظم جلالاً مما سواه.. وهو الله تعالىٰ، بل كلّ جمال وكمال في الدنيا والآخرة فهو أثر من آثار جماله وكماله ورحمته، فأيّ نسبةٍ لكمال ما سواه إلىٰ كماله[1]؟

وإذا ثبت أنَّ إدراك النفس أتمّ الإدراكات وما هو مدرك ومحبوب لها أكثر جمالاً من الكل ثبت أنَّ بعد خلاصها عن الكدورات الجسمانية والعلائق البدنية تصل إلىٰ لذات أبديّة عالية وسعادات باقية كاملة، لكن الأصل في الباب أن يستغرق في الدنيا بمعرفة ذات الله وصفاته وكيفية صدور أفعاله في عالم ملكوت السماوات والأرض؛ لِما عرفت أنَّ سعادته بقدر محبته، /١٩٩/ ومحبته بقدر معرفته وإدراكه، فكلما كانت معرفته أكمل كانت محبته أقوىٰ، وكلّما كانت محبته أقوىٰ كانت سعادته ولذته أعلىٰ، فأيّ نعيم يزيد علىٰ نعيمِ من خُلّي بينه وبين معشوقه ليتنعّم بجماله.

وإن اشتهيت زيادة شرح في أنَّ أجل اللذات وأعلاها معرفة الله تعالىٰ والنظر إلىٰ وجهه الكريم فاسمع:

اللّذات تابعة للإدراكات علىٰ ما عرفت، ولذة كلّ غريزة في نيلها لمقتضىٰ طبعها الذي خلقت له، فغريزة الغضب خلقت للتشفّي فلذّتها الغلبة، وغريزة شهوة الطعام خُلقت لتحصيل الغذاء فلذتها في ذلك، وهكذا القول في البصر والسمع والشم ونحوها، فكذلك في النفس غريزة تسمىٰ بالنور الإلهي علىٰ ما قال تعالىٰ: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢] فنحن نسمّيها القوة العاقلة، وهذه الغريزة خُلقت لتعلم بها حقائق الأمور كلها، فمقتضىٰ طبعها المعرفة والعلم فلا جرم كانت لذتها في العلم والمعرفة، ولذلك يرتاح الطبع بالعلم ولو بشيء خسيس.

ثم مهما كان المعلوم أشرف كانت اللذة أكمل؛ فإنَّ اللذة الحاصلة بأسرار جارك ليست كلذَّة حاصلة بالعلم بأحوال بواطن رئيس البلدة، وهو ليس كاللذة الحاصلة بالعلم بأسرار أحوال الوزير، وهو ليس كاللذة الحاصلة بمعرفة بواطن أسرار الملك،

---

(١) ف: فأي نسبةٍ لجمال ما سواه إلىٰ جماله ؛ ص: فأي نسبةٍ لكمال ما سواه إلىٰ جماله.

ومعلوم أنَّه ليس في الوجود شيء أجلّ وأشرف من خالق الأشياء ومالكها وملكها ومكمّلها فلا جرم كان الاطّلاع على أسرار الربوبية والعلم بتدبير الأمور الإلهية هو أعلى المعارف وألذّها.

وأيضاً فلذّة المعرفة أقوى من سائر اللذات؛ لأنَّ قوّة اللذة إنَّما تحصل بالرياسة، وهي لكونها من المعاني الباطنة أغلب وأشرف من اللذات الظاهرة، فلذة المعرفة ألذّ من الرياسة عند من جاوز هذا العالم، وغاية العبارة عنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ الآية[1]، ويعرف ذلك من ذاق اللذتين؛ فإنَّ لذة الرياسة مشوبة بالكدورات ومقطوعة بالموت بخلاف معرفة الله التي محلّها هذه النفس التي لا تموت بل الموت يدفع شواغلها: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًاۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ الآية[2]، وهذا غير مخصوص بالمقتول؛ فإنَّ للعارف بكل نَفَس درجة ألف شهيد، جاء في الخبر أنَّ الشهيد يتمنى في الآخرة أن يُرد إلى الدنيا ليقتل مرة أخرى لعظم ما رآه من ثواب الشهداء، وأنَّ الشهداء يتمنّون لو كانوا علماءَ لِما يرون من علو درجة العلماء، ولنقبض عِنان الكلام.. ففيما ذكرناه كفاية لِمن له أدنى ذوق.

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: فِي مَرَاتِب النُّفُوس.

اعْلَم أَنَّ النُّفُوس بِحَسب أَحْوَال قوتها النظرية على أَرْبَعَة أَقسَام:

فأشرفها: النُّفُوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية. وَثَانِيها: الَّتِي حصلت لَهَا اعتقادات حقة فِي الإلهيات والمفارقات لَا بِسَبَب البُرْهَان اليقيني بل إمَّا بالإقناعات وَإِمَّا بالتقليد. والمرتبة الثَّالِثَة: النُّفُوس الخالية عَن الاعتقادات الحقة والباطلة. والمرتبَة الرَّابِعَة: النُّفُوس الموصوفة بالاعتقادات البَاطِلَة.

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ١٧﴾ [السجدة: ١٧].

(٢) تمام الآيات الكريمة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًاۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ١٦٩ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ١٧٠ ۞ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ١٧١﴾ [آل عمران: ١٦٩ - ١٧١].

وَأما بِحَسب أَحْوَال قوتها العملية فَهِيَ على ثلاثة أَقسام:

أَحدهَا: التُّفُوس الموصوفة بالأَخلاق الفاضلة. وَثَانِيها: التُّفُوس الخالية عَن الأَخْلَاق الفاضلة والأَخلاق الردية. وَثَالِثهَا: التُّفُوس الموصوفة بالأخلاق الردية، ورئيسها حب الجسمانيات؛ فَإِنَّ التُّفُوس بعد موت البدن يعظم شوقها إِلَى هَذِه الجسمانيات، وَلَا يكون لَهَا قدرَة على الفَوْز بهَا، وَلَا يكون لَهَا إلف لعالَم المفارقات، فَتبقى تِلْكَ التَّفس كمن نقل عَن مجاورة معشوقة إِلَى مَوضِع ظلماني شَدِيد الظلمَة نَعُوذ بِاللَّه مِنْهَا.

وَلـمَّا كَانَ لَا نِهَايَة لمراتب العُلُوم والأَخلاق فِي كثرتها وقوتها وطهارتها عَن أَضدادها فَكَذَلِك لَا نِهَايَة لأحوال التُّفُوس بعد المَوْت.

(الشرح) اعلم أَنَّ القائلين بالنفوس الناطقة قالوا: لها قوتان: إِحداهما تسمىٰ قوّة عاقلة ونظرية، وثانيتهما: تسمىٰ قوّة عملية، وأَنَّ أَحوالها بحسب هاتين القوّتَين لا يعدو عن سبعة أَقسام، أَمَّا أَحوالها بحسب قوتها النظرية فلا تعدو عن أَقسام أربعة؛ لأَنه إِمَّا أَن يكون لها اعتقاد أَو لا يكون، فإِن كان لها اعتقاد فلا يخلو إِمَّا أَن يكون مطابقاً أَو لا يكون، فإِن كان مطابقاً فلا يخلو إِمَّا أَن يكون برهانياً أَو لا يكون فهذه أَقسام أَربعة لا مزيد عليها.

أَحدها -وهو أَشرفها- : صاحب العقائد الحقة البرهانية، قالوا: وهو من السعداء والأَبرار.

قال الرئيس أَبو علي: قد حصل لي العلم بالتجربة أَنّه كلما كان استغراق الإِنسان في معرفة الله أَتمّ كانت السعادة له أَعظم، والاستغراق في معرفته ليس إِلّا بالالتفات إِلىٰ المخلوقات من حيث إِنّها محتاجة إِلىٰ مؤثر موصوف بصفات الكمال، وأَمّا العلم /٢٠٠/ بها لا من هذا الوجه فصادّ عن هذه السعادة.

وثانيها: صاحب العقائد الحقة الغير البرهانية، أَعني المقلد، قالوا: الأَشبه هنا الحكم بالسلامة.

وثالثها: النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة، قالوا: لا يكون لها سعادة ولا شقاوة.

ورابعها: النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة، وقد حكموا عليها بالشقاوة العظيمة.

فهذا كله أَحوال النفس بحسب قوتها النظرية.

أَمَّا أَحوالها بحسب القوّة العملية فهي ثلاث:

الأَوَّل: النفوس الموصوفة بالأَخلاق الفاضلة، والأَشبه أَنَّ الأَخلاق الفاضلة لا تكون سبباً للسعادة؛ فإِنَّ الغرض منها أَن لا تصير النفس شديدة التعلق بالبدن، فتأثيرها ليس إِلّا في أَن لا تصير النفس معذبة أَمَّا في السعادة فلا.

الثَّاني: النفوس الخالية عن الأَخلاق الفاضلة والرديّة كنفوس الأَطفال فلا أَعرف مذهبهم فيه.

الثالث: النفوس الموصوفة بالأَخلاق الذميمة وهم من أَهل الشقاوة.

واعلم أَنَّ رأس[1] الأَخلاق الذميمة ورئيسها حب الجسمانيات، ولذلك قال المصطفىٰ صلوات الرحمن عليه: «حب الدنيا رأس كلّ خطيئة»[2] فالنفوس الموصوفة بالأَخلاق الذميمة يعظم أَلمها بسبب مفارقة الدنيا وشهواتها فلا يكون لها قدرة علىٰ تحصيلها، ولا يحصل لها إِلف بعالم الأَنوار والأَضواء فيبقىٰ حالها كمن نُقل عن جوار معشوقه إِلىٰ موضع ظلماني شديد الظلمة نعوذ بالله تعالىٰ منها.

ولـمَّا عرفت أَنَّ السعادة والشقاوة بحسب العلوم والأَخلاق وأَضدادها فاعرف الآن أَنَّه كما لا نهاية للعلوم والأَخلاق وأَضدادها في قوتها وضعفها وبراءتها عن أَضدادها فكذلك لا نهاية لأَحوال النفوس بعد الموت في مراتب السعادة والشقاوة، والله تعالىٰ أَعلم.

---

(١) ل: أس ؛ وهي صحيحة من حيث المعنىٰ.

(٢) شعب الإيمان من باب الزهد وقصر الأمل: برقم (١٠٠١٩). وأورده الإمام السخاوي في المقاصد الحسنة.

(المتن) المَسْأَلَة العَاشِرَة: الحق عندنَا أَنّ التُّفُوس مُخْتَلفَة بِحَسب ماهياتها وجواهرها، فَمِنْهَا نفوس نورانية علوِيَّة، وَمِنْهَا كثيفة كدرة.

وَلَا يبعد أَيْضاً أَن يُقَال: إِنّ التُّفُوس النَّاطقة جنس تَحْته أَنْوَاع، وَتَحْت كل نوع أَشخاص لَا يُخَالف بَعْضهَا بَعْضاً إِلَّا فِي العدَد، وكل نوع مِنْهَا فَهُوَ كَالْوَلَدِ لروح من الأَرْوَاح السماوية، وَهَذَا هُوَ الَّذِي كَانَ يُسَمِّيه أَصْحَاب الطَّلَسمات بالطباع التَّام، وَذَلِكَ هو المَلَك الَّذِي يتَوَلَّى إِصْلَاح أَحْوَال تِلْكَ التُّفُوس تَارَة بالمناجات وتارة بالإلهامات وَتارَة بطرِيق النفث فِي الرُّوع، ولنقتصر من مبَاحث النُّفُوس الناطقة على هَذَا القدر، وَالله أَعلم بِالصَّوَابِ.

(الشرح) اعلم أَنَّ اختيار المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو أَنَّ النفوس مختلفة بالماهيّة والحقيقة، وعند الفلاسفة أَنّها متحدة بالنوع، وقد سبقت الإِشارة إِلىٰ حجتهم.

أَمَّا حجة المصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ تعالىٰ فهي ما أَشار إِليه هنا، وتقريره هو أَنَّها مختلفة بحسب الصفات واللوازم، ويلزم من ذلك اختلافها في الماهيّة.

بيان الأَوَّل هو أَنَّ بعضها نورانية مشرقة روحانية بالغة في الذكاء والفطنة والعفة، وبعضها ظلمانية كثيفة شريرة بليدة مائلة إِلىٰ الفساد إِلىٰ غير ذلك من الصفات.

وأَمّا بيان الثَّاني فهو أَنَّ اختلاف اللوازم والصفات يقتضي اختلاف الملزومات؛ ضرورة أَنَّ التماثل في الحقائق يوجب التماثل في الصفات والمحمولات علىٰ ما عرفت غير مرة أَنَّ كلّ ما صدق علىٰ أَحد المتماثلين صدق علىٰ الآخر.

ثم قال: ولا يبعد أَيضاً أَن يقال: النفوس الناطقة جنس تحته ثلاثة أَنواع؛ وذلك لأَنَّ عنده وإِن كانت النفوس مختلفة بالماهيّة لكن لا امتناع في * اشتراك المختلفات في بعض الذاتيات فلا جرم لا امتناع في*[1] أَن يقال: النفوس الناطقة جنس تحته أَنواع، وتحت كلّ نوع أَشخاص غير مختلفة الحقائق بل اختلافها لا يكون إِلّا بالعدد، ولا استبعاد أَيضاً في أَنَّ كلّ نوع منها مقتبس[2] من روح الأَرواح السماوية، وإِلىٰ ذلك الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿ فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ۝ ﴾ [النازعات: ٥]، فهذه الأَنواع من النفوس هي

---

(١) ما بين النجمتين ساقط من (ل).

(٢) في الأصول الخطية: مقتبساً.

المسمّاة بالطباع التام في اصطلاح أصحاب الطلمسات.

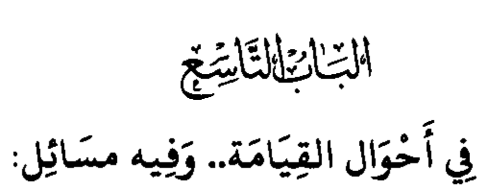
وأمّا الروح السماوي الذي يتولّىٰ إصلاح أحوال هذه النفوس فهو المسمّىٰ بالملك، وأمّا التولّي بإصلاح أحوالها فهو علىٰ أنواع، فإنَّ ذلك الإصلاح المفوض إلىٰ المَلَك قد يحصل تارة بطريق المنامات وتارة بطريق الإلهام وتارة بطريق النفث في الرُّوْع.

أمّا القسم الأوَّل فظاهر، / ٢٠١/ وأمّا الثّاني والثالث فلا فرق بينهما من حيث اللغة؛ إذ الإلهام أيضاً إلقاء في الرُّوع، إلّا أنَّ الإلهام يختصّ في عرف علماء الآخرة بما يلقي الله في الرّوع من المعارف والمكاشفات، فعلىٰ هذا يكون النفث في الرّوع أعم منه.

وهذه الثلاثة مشترِك فيها الأنبياء والأولياء، وأمّا الذي يختصّ بالأنبياء فهو الوحي وهو ما يكون بتلقين الملك، وسواء كان ذلك سريعاً مع الهيئة أو لا يكون كذلك، وقد دلّ علىٰ كلّ واحد من القسمين ما أشار إليه صلىٰ الله عليه وسلّم حين سئل عنه كيف يأتيك الوحي فقال: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّ علي فيُفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثّل إلي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول»[1]، والله تعالىٰ أعلم.



(١) متفق عليه.



[المسألة الأولى: إعادة المعدوم.

المسألة الثانية: جواز فناء الأَجسام.

المسألة الثالثة: حشر الأجساد حق.

المسألة الرابعة: ثواب القبر وعذابه حق.

المسألة الخامسة: الجنة والنار مخلوقتان.

المسألة السادسة: وجوب الإيمان بأَنَّ الله تعالى يفني السماوات والأرض.

المسألة السابعة: وزن الأعمال وإنطاق الجوارح والحوض والصراط حق.

المسألة الثامنة: ثواب أَهل الجنة وعذاب أَهل النار دائم.

المسألة التاسعة: العمل ليس علة لاستحقاق الثواب.

المسألة العاشرة: الوعيد حق وواقع.

المسألة الحادية عشر: قال بعضهم: المؤمن لا يعذب.



المسألة الثانية عشر: الفساق من أهل الصلاة يخرجون من النار.

المسألة الثالثة عشر: شفاعة الرسول ﷺ.

المسألة الرابعة عشر: حقيقة الإيمان شرعاً.

المسألة الخامسة عشر: حكم تارك العمل عند من جعل العمل من الإيمان.

المسألة السادسة عشر: الاستثناء في الإيمان.

المسألة السابعة عشر: في حقيقة التوبة.

المسألة الثامنة عشر: التوبة واجبة على العبد.

المسألة التاسعة عشر: في صحة التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على بعضها.

المسألة العشرون: لا يُكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل.]

❊

المَسْأَلَة الأولى: إعَادَة المَعْدُوم عندنَا جَائِزَة خلافاً لجمهور الفلاسفة والكرامية وَطَائِفَة من المعْتَزلَة.

لنا أَنَّ تِلْكَ الماهيات كَانَت قَابِلَة للوجود، وَذَلِكَ القبُول من لَوَازِم تِلْكَ المَاهِيّة، فَوَجَبَ أَن يبْقى ذَلِك القبُول بِبَقَاء تِلْكَ المَاهِيّة.

(الشرح) لـمَّا فرغ من البحث عن بقاء النفس الناطقة المسمّىٰ عند القوم بالمعاد الروحاني شرع في البحث عن المعاد الجسماني وما هو من توابعه من أَحوال يوم القيامة أَعاذنا الله من أَهوالها وشدائدها، فبدأَ أَولاً بإِثبات إِمكان إِعادة المعدوم؛ لأَنَّه كالمقدمة لسائر المباحث المذكورة في هذا الباب[1].

واعلم أَنَّ النزاع في هذه المسأَلة مع الفلاسفة والكرامية وطائفة يسيرة من المعتزلة مثل أَبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وغيرهما.

والذي عليه جمهور أَصحابنا وجمهور المعتزلة أَنَّ إِعادة المعدوم ممكنة .

إِلّا أَنَّ الفرق هو أَنَّ المعتزلة إِنّما جوّزوا إِعادته بناء علىٰ فاسد أصولهم من أَنَّ المعدوم شيء، فالشيء إِذا عدم لم يبطل عندهم ذاته وحقيقته بل تزول عنه صفة الوجود، فلا جرم جوّزوا الإِعادة.

أَمَّا أَصحابنا فإِنَّهم يقولون: الشيء إِذا عدم فقد بطلت[2] هويته وصار نفياً صِرفاً،

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٩٠، الإشارة ص٣٤٧، الأربعين ص٢٧٥، نهاية العقول ٤/ ١٠٨، شرح العقائد النسفيّة ص١٦٣، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٧٣، غاية المرام ص٢٩٩، شرح الطوالع ص٢١٦، شرح المواقف ٨/ ٢٨٩، شرح المقاصد ص٢٠٧.

(٢) الأصول الخطية: بطل هويته ؛ والمثبت مني.

ثم إنَّه لا يبعد في قدرة الله تعالىٰ إعادته بعينه، حجتنا من وجهين:

أَحدهما: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ الممكن هو الذي يكون قابلاً للوجود والعدم، فإِذا عدم بعد وجوده فلا يخرج عن كونه ممكناً، فوجب أَن لا يخرج عن كونه قابلاً للوجود، فذلك القبول من لوازم ماهيته قطعاً، ولأَنَّه لو لم يكن من لوازمها لكان من عوارضها فيكون قبوله لذلك القبول زائداً عليها ولا يتسلسل إلىٰ غير النهاية، بل لا بدَّ من الانتهاء إلىٰ قبولٍ هو من لوازم الماهيّة، وذلك يقتضي حصول القبول له حالتي الوجود والعدم؛ فثبت أَنَّ قبول الوجود والعدم أَبداً حاصل للممكن، وقد ثبت أَنَّه تعالىٰ قادر علىٰ جميع الممكنات فوجب أَن يكون قادراً علىٰ إِعادة المعدوم.

(المتن) فَإِن قَالُوا: إِنَّ ذَلِك الشَّخص لـمَّا عدم امْتنع أَن يحكم عَلَيْهِ حَال عَدمه بِشَيْء من الأَحْكَام، فَامْتنعَ الحكم عَلَيْهِ بِهَذِهِ القابلية، فَنَقُول: إِنَّ الحكم عَلَيْهِ بامتناع الحكم عَلَيْهِ حكم عَلَيْهِ بِهَذَا الِامْتِنَاع، فَلَو لم يكن حَال عَدمه قَابلاً لهَذَا الحكم لَكَانَ هَذَا الحكم بَاطِلاً، وَإِن كَانَ قَابلاً للحكم فَحِينَئِذٍ يسْقط هَذَا السُّؤَال.

(الشرح) تقرير هذا السؤال هو أَن يقال: الممكن إِذا عُدم بعد وجوده فقد بطلت هويته فاستحال الحكم عليه بصحّة العود وغيره من الأَحكام.

فنقول: الجواب عنه من وجوه:

الأَوَّل: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ الخصم يحكم عليه بامتناع العود حال العدم، فنقول: العدم لا يخلو إِمَّا أَن يكون قابلاً للحكم أَو لا يكون، فإِن لم يكن قابلاً للحكم عليه استحال منه الحكم عليه بامتناع العود، وإِذا استحال الحكم عليه بامتناع العود لا يكون العود ممتنعاً ويحصل منه المقصود، وإِن كان قابلاً للحكم سقط ما ذكره من السؤال.

الثَّاني من الجواب: هو أَنَّا نحكم علىٰ شريك الله تعالىٰ وعلىٰ الجمع بين الضدين بالامتناع، وعلىٰ العدم بكونه مقابلاً للوجود مع أَنَّ هذه الماهيات لا تحقق لها أَصلاً.

الوجه الثاني: /٢٠٢/ هو أَنَّ إعادة المعدوم إِمَّا أن تكون ممتنعة أَو واجبة أَو جائزة، والأَول باطل؛ لأَنَّ ذلك الامتناع إِن كان لِما هو هو لزم أَن يكون وجوده محالاً مطلقاً فكان يجب أَن لا يدخل في الوجود وقد دخل في الوجود هذا خلف.

وإِن لم يكن لما هو هو بل لغيره كان لما هو هو قابلاً لهذا العود وهو المقصود، والقسمان الباقيان فالمقصود منهما ظاهر.

وأَمّا المنكرون لجواز إِعادة المعدوم فمنهم من ادعىٰ الضرورة في امتناع العود، ومنهم من احتجّ بوجهين:

أَحدهما: لو جاز ما ذكرتم لكانت إِعادة الوقت الذي أَحدثه الله تعالىٰ فيه جائزة، فبتقدير أَن يعيده ويعيد فيه ذلك الشيء كانت هذه الإِعادة حدوثاً في وقته الأَوَّل، فلا يكون من حيث هو معاد معاداً بل يكون مبتدأً، وذلك جمع بين النقيضين.

الثَّاني: إِذا فرضنا جوهراً قد عدم ثم فرضنا أَنَّه أَعاده وأَحدث جوهراً آخر، فنسبة هذين الجوهرين إِلىٰ الذي عُدم نسبة واحدة لأَنَّهما أَفراد لنوع واحدٍ، فليس أَحدهما بأَن يكون عين الذي عدم والآخر بأَن يكون مثله أَولىٰ من العكس؛ فيلزم إِمَّا القول بأَنَّ كلّ واحد منهما عين الذي عدم وهو محال؛ لأَنَّ الشيء الواحد لا يكون شيئين، أَو القول بأَنَّهما مغايران له ومثلان له، وهو الحق، لكن حينئذٍ يمتنع القول بجواز إِعادة المعدوم.

والجواب عن الأَوَّل أَنَّ حدوث الشيء لو كان مشروطاً بالوقت لكان الوقت حادثاً مفتقراً إِلىٰ وقت آخر فيتسلسل، بل الحدوث المبتدأ هو أَن لا يكون مسبوقاً بالحدوث، والحدوث المعاد هو أَن يكون مسبوقاً بحدوث آخر، فيزول السؤال.

وعن الثَّاني أَنَّ أَفراد النَّوع الواحد غير متماثلة في الشخصية وإِن كانت متماثلة في الماهيّة فإِذن لا نسلّم اتحاد النسبة، بل القول بالاتحاد لا يصحّ إِلّا بامتناع إِعادة[1]

---

(١) ص: اتحاد.

المعدوم؛ إذ لو صحّ لكان أحدهما هو عين الذي عدم والآخر مثله فلا تتحد النسبة، ولما ثبت ما ذكرنا فلو بيّنا هذا الامتناع بهذه المقدّمة لزم الدور.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة: الأَجْسَام قَابِلَة للعدم؛ لأَنَّا قد دلّلنا على أَنَّها مُحدثة، والمحدث مَا يَصح عَلَيْهِ العَدَم، وَتلك الصِّحَّة من لَوَازِم تلك الماهية وَإِلَّا لزم التسلسل فِي صِحَة تِلْكَ الصِّحَّة، فَوَجَبَ بَقَاء تِلْكَ الصحة ببقاء الماهية، فَثَبت أَنَّهَا قَابِلَة للعدم.

(الشرح) لـمّا فرغ من إثبات الدلالة على أَنَّ الأَجسام يمكن إِعادتها وأَنَّها جائزة الوجود بعد عدمها أراد أَن يبيّن أَنّها مع كونها جائزة الوجود فهي جائزة العدم قابلة للفناء والهلاك؛ إِذ كلّ واحد من المسأَلتين من مقدمات وقوع الحشر والنشر.

والنزاع في هذه المسأَلة أَيضاً مع الفلاسفة فإِنّهم قالوا: الأَجرام الفلكية أَبدية غير قابلة للعدم، وأَيضاً العقول والنفوس الفلكية والهيولى والنفوس البشرية غير قابلة للعدم.

لنا الحجة المذكورة في الكتاب وهو أَن نقول: قد بيّنا أَنَّ العالم محدث، وكل محدث فهو صحيح الوجود والعدم، وتلك الصحّة لا بدَّ وأَن تكون من لوازم ماهيته؛ إِذ لو لم يكن من اللوازم لكان من العوارض؛ فتكون صحَّة هذه الصحّة زائدة ولزم التسلسل وهو محال؛ فإذن صحّة العدم لا بدَّ وأَن تكون من لوازم الماهيّة، وكل ما كان من لوازم الماهيّة فإِنَّه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهيّة، فإذن صحّة العدم من لوازم العالم، وذلك يقتضي جواز العدم عليه.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: القَوْل بحشر الأَجساد حق، وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ عود ذَلِك البدن فِي نَفسه مُمكن، وَالله تَعَالَى قَادر على كل الممكنات عَالم بِكُل المعلومات، فَكَانَ القَوْل بالحشر مُمكناً، فَهَذِهِ مُقدمَات ثَلَاث:

المقدمَة الأولى: قَوْلنَا: إِنَّ عود ذَلِك البدن مُمكن، وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ إِعَادَة المَعْدُوم إِمَّا أَن تكون مُمكنَة أَو لَا تكون مُمكنَة، فَإِن كَانَت مُمكنَة فالمقصود حَاصِل، وَإِن لم

تكن مُمكنَة فَنَقُول: الدَّلِيل العقلِيّ دالٌّ على أَنَّ الأَجْسَام تقبل العَدَم وَلم يدلّ على أَنَّهَا تُعدم لَا محَالة، فَلَمَّا ثَبت بِالنَّقْلِ المتَوَاتر من دين الأَنْبِيَاء عَلَيْهِم الصَّلَاة وَالسَّلَام أَنَّ القَوْل بحشر الأجساد حق، وَثَبت أَنَّ الأَجْسَام لَو عدمت لامتنع إِعَادَتهَا كَانَ ذَلِك دَلِيلاً قَاطعاً على أَنَّه تَعَالَى لَا يعْدم هذه الأَجسادَ بل يبقيها بِأَعْيَانِهَا، وَإِذا كَانَت بَاقِيَة وهِيَ قَابِلَة للحياة وَالْعقل وَالْقُدْرَة فَحِينَئِذٍ يَصح أَنَّ عود ذَلِك البدن بِعَيْنِه مُمكنَ.

وَأما المقدمَة الثَّانِيَة: وَهِي قَوْلنَا: إِنَّه تَعَالَى قَادر على كل الممكنات فقد دلّلنا على صِحَّتهَا.

وَأما المقدمَة الثَّالِثَة وَهِي قَوْلنَا: إِنَّه تَعَالَى عَالِم بِجَمِيع الجزئيات، فالفائدة فِيهَا أَن يكون تَعَالَى قادِراً على تَمْيِيز أَجزَاء بدن هَذَا الإِنْسَان عَن أَجزَاء بدن ذَلِك الإِنْسَان الآخر.

فَإِذا ثبتَتْ هَذِه المقدمَات الثَّلَاث فقد ثَبت أَن حشر الأَجساد مُمكن، وَإِذا ثَبت الإِمْكَان فَنَقُول إِنَّ الأَنْبِيَاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَخبروا عَن وُقُوعه، والصادق إِذا أخبر عَن وُقُوع شَيْء مُمكن الوُقُوع وَجب القطع بِصِحَّتِهِ، فَوَجَبَ القطع بِصِحَّة الحشر والنشر.

(الشرح) لـمَّا فرغ من الدلالة على إمكان الإعادة شرع في بيان الوقوع[1]، وقبل الخوض في تقرير الدلائل لا بدَّ من الإشارة إلى مذاهب الناس في أمر المعاد:

اعلم أنَّ منهم من /٢٠٣/ قال: إنَّ المَعاد ليس إلّا للنفس، وهو مذهب جمهور الفلاسفة، ومنهم من قال: المعاد ليس إلّا للبدن فقط، وهو قول نفاة النفس الناطقة، وهم أكثر أهل الإسلام، ومنهم من أثبت المعاد للأمرين وهم طائفة من المسلمين مع النصارى وقد عرفت تفصيل مذاهبهم فيه، ومنهم من نفى المعاد عن الأمرين وهو قول جماعة من الفلاسفة الطبيعيين، وأمّا جالينوس فإنَّه كان متوقفاً في الكل، وغرضنا من هذه المسألة إثبات المعاد البدني.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ القائلين بالمعاد البدني اختلفوا على قولين:

---

(١) راجع: الأربعين ص٢٨٦، نهاية العقول ٤/ ١٢٣.

فمنهم من قال: إنَّ الله تعالىٰ يُعدم الأَجزاء ثم يعيدها.

ومنهم من قال: الله تعالىٰ[1] يميتهم ويفرّق أَجزاءهم، ثم إِنَّه تعالىٰ يجمعها ويرد الحياة إِليها.

وكل واحد من القولين لا يتم إِلّا بالقول بجواز إِعادة المعدوم، أَمَّا القول الأَوَّل فظاهر، وأَمّا الثّاني فلأنّ البدن عبارة عن الشخص المركب عن الأَجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة، فبعد تفرّق الأَجزاء لا بدَّ من[2] أَن تبطل تلك الصفات وتفنىٰ، فإِن امتنعت الإِعادة علىٰ المعدوم امتنعت الإِعادة علىٰ تلك الصفات فيكون العائد صفات أُخر غيرها فلم يكن العائد ثانياً هو الذي كان موجوداً أَولاً، فلم يكن ذلك عوداً.

إِذا ثبت هذا فنقول: الدَّليل علىٰ أَنَّ المعاد البدني حق وجوه:

الحجة الأولىٰ: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ عود البدن ممكن، والصادق قد أَخبر عنه فوجب القول بوقوعه.

أَما المقام الأَوَّل - وهو إِثبات[3] الإِمكان - فهو متوقف علىٰ ثلاث مقدمات.

أَما المقدِّمة الأولىٰ فهي إِثبات الإِمكان بالنسبة إِلىٰ القابل فنقول: إِعادة المعدوم لا يخلو إِمَّا أَن يكون ممكناً أَو لم يكن، وعلىٰ التقديرين لا بدَّ من القول بإِمكان العود البدني، أَمَّا إِذا كانت ممكنة فظاهر، وأَمّا إِذا لم تكن ممكنة يلزم أَن يكون عود ذلك البدن ممكناً لأَنَّ الأَجسام قابلة للفناء علىٰ ما مرَّ في المسأَلة المتقدّمة.

وأَمّا أَنّها تعدم فذلك غير ثابت بالدَّليل.

ولما صحّ النَّقل المتواتر عن جملة الأَنبياء المؤيدين بالمعجزات القاهرة أَن القول بالحشر والنشر حق، والتقدير أَنَّ إِعادة المعدوم غير ممكنة ولو عدمت لامتنع عودها

---

(١) ص: إنه تعالىٰ.

(٢) ص: لا بد وأنّ.

(٣) ل: بيان.

فكان ذلك المجموع دليلاً قاطعاً على أنَّه تعالىٰ لا يعدم الأَجسام بل يبقيها بأَعيانها، وإِذا كانت باقية لا يخفىٰ بأَنّها قابلة للحياة والعقل والقدرة والعلم والإِرادة والسمع والبصر إلىٰ غير ذلك من الصفات؛ فيصحّ إِيجاد هذه الصفات في تلك الأَجسام ثانياً، وحينئذٍ يكون عود ذلك البدن ممكناً فصحّ ما ادعينا بأَنّا سواء قلنا: يمكن إِعادة المعدوم أَو لا يمكن، فإِنَّ عود ذلك البدن ممكن.

وأَما المقدِّمة الثانية والثالثة فهما في إِثبات الإِمكان بالنسبة إلىٰ الفاعل، وهو إِثبات كونه تعالىٰ قادراً علىٰ جميع المقدورات عالماً[1] بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات؛ إِذ مجرد القدرة كاف في الباب، فإِنّه إِذا لم يعلم مثلاً بأَنَّ الأَجزاء المتفرقة التي بعضها تحت قعر البحر الفلاني وبعضها فوق الجبل الفلاني مجموعها قلب زيد العاصي أَو المطيع لا يمكنه جمع تلك الأَجزاء؛ فظهر أَنَّه لا بدَّ في إِمكان الإِعادة من هذين الأَصلين بالنسبة إلىٰ الفاعل وقد تقدّم الكلام فيهما.

واعلم بأَنّ الله تعالىٰ كلما ذكر في القرآن هذه المسأَلة بنىٰ تقريرها علىٰ هذه المقدِّمات الثلاث: منها قوله تعالىٰ في سورة النمل: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٦٤ - ٦٥] / ٢٠٤/ .

فقوله: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ إِشارة إلىٰ أَنَّ عوده ممكن في نفسه، وإِلىٰ أَنَّه قادر عليه؛ وإِلا لما كان الابتداء ممكناً.

وقوله: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ إشارة إلىٰ أَنَّه عالم بكل المعلومات.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝﴾ [الروم: ٢٧] فأَول الآية إِشارة إلىٰ الجواز الذاتي

---

(١) جاءت في الأصول الخطية من غير نصب.

وكمال القدرة، وآخرها إشارة إلى كمال العلم.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [يس: ٨١][(١)].

وأما المقام الثَّاني من الدَّليل - وهو القطع بالوقوع - فنقول: إذا ثبت الإمكان وثبت بالنَّقل المتواتر عن الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وقوعه وجب القول بالوقوع؛ إذ الصادق إذا أَخبر عن وقوع شيء ممكن وجب الجزم به.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أَن يقال: إِنَّ الحق هو المعاد الروحاني لا غير، والأَنبياء إِنّما ذكروا المعاد البدني ليحصل به نظام العالم، ثم إِنّه [من] كان قوي العقل فإِنّه يُؤوّل الظاهر.

ويؤيده هو أَنَّ المبدأَ المذكور في الكتب الإِلهية مذكور على وجه يوهم أَنَّ ذلك المبدأَ جسماني، ثمّ إِنَّ المتكلمين أَوَّلوا ذلك ونزّهوه عن كونه جسماً فليكن الأَمر كذلك في المعاد.

فالحاصل أَنَّ الحشوية تمسّكوا بالظواهر في المبدأ والمعاد، والفلاسفة أَوّلوا كلّ واحد منهما، والمتكلمون أَوَّلوا ما ورد في المبدأ من الظواهر واحترزوا عن تأويل ظاهر المعاد، وهذا تحكّم محض.

والجواب: إنّما يُصار إِليه إِذا كان الاحتمال قائماً، ولما علمنا بالنَّقل المتواتر المستفيض من محمد ﷺ أَنّه كان مثبِتاً للمعاد الجسماني مكفِّراً لكل من كان منكراً له.. لا جرم لم يبق للتأويل في الباب مجال.

الحجة الثانية: صريح العقل يقضي بأَنّه لا بدّ في حكمة الحكيم من أَن يفرق بين المسيء والمحسن، وهذا التفريق ليس في دار الدنيا لأَنّا نرى الكفار في أَعظم اللذات ونرى الزهاد بالضد منه، فلا بدَّ من دار أُخرى تحصل فيها هذه التفرقة؛ وهو المراد من قوله: ﴿لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية[(٢)].

---

(١) لم ترد هذه الآية في نسخة (ل).

(٢) تمام الآية الكريمة: ﴿لِّيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [سبأ: ٤]

الحجة الثالثة: السلطان العادل وجب أَن ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده الظالمين، وهذا الانتصاف غير حاصل في هذه الدار فلا بدَّ من دار أخرىٰ.

الحجة الرابعة: أَنَّ خلق الخلق لا جائز أَن يكون لا لمصلحة فإِنَّ ذلك لا يليق بالحكيم، ولا جائز أَن يكون لمضرّة؛ فإِنَّ ذلك لا يليق بالرحيم، فوجب أَن يكون لمصلحة ومنفعة، وهي غير حاصلة في هذه الدار؛ لأَنَّ لذّات هذا العالم جسمانية لا حقيقة لها إِلّا إِزالة الآلام التي هي عدمية، وهذا العدم كان حاصلاً حال كون الخلق معدوماً فحينئذٍ لا يقع في التخليق فائدة، وأَيضاً فلذّات هذا العالم ممزوجة بالكدورات فَما يفي نفعها بضرها فلا بدَّ من دار أخرىٰ.

فإِن قيل: أَليس أَنَّه تعالىٰ يؤلم أَهل النَّار لا لمصلحة، فلمَ لا يجوز أَن يخلق الخلق في هذا العالَم لا لمصلحة.

قلنا: الفرق أَنَّ ذلك الضرر مستحق علىٰ أَعمالهم الخبيثة، وأَمّا الضرر الحاصل في الدنيا فغير مستحق فوجب أَن يعقبه جبران عظيم.

واعلم أَنَّ هذه الوجوه الثلاثة الأَخيرة مبنيّة علىٰ أَنَّه يجب عقلاً أَن يكون إِله العالم رحيماً عادلاً منزهاً عن الإِضرار إِلّا لمنفعة أَعظم منه كما هو المشهور من مذهب المعتزلة، فتعويل أَصحابنا علىٰ الحجة الأولىٰ.

(المتن) احتَجُّوا على الإنكار بِأَن قَالُوا: إذا قُتل إنسان واغتذى بِهِ إِنْسَان آخر فَتلك الأَجْزَاء إن رُدَّتْ إِلَى بدن هَذَا فقد ضَاعَ ذَلِك وَبِالْعَكْسِ، وعَلى التَّقْدِيرَيْنِ يبَطل القَوْل بالحشر.

وَالجَواب عَنهُ: أَمَّا على قَوْلنَا: إنَّ الإِنْسَان جَوْهَر نوراني مشرق فِي دَاخل البدن، فَكل الإشكالات زائلة، وَأما على ظَاهر قَول المتَكَلّمين فَهُوَ أَنَّ الإِنْسَان فِيهِ أَجزَاء أَصْلِيَّة وأَجزاء فضلية، وَالمعْتَبر إِعَادَة الأَجْزَاء الأَصْلِيَّة لهَذَا الإِنْسَان، ثمَّ الأَجْزَاء الأَصْلِيَّة فِي هَذَا الإِنْسَان أَجزَاء فاضلة لغيره، فَزَالَ هَذَا السُّؤَال. وَالمذهب الَّذِي اخترناه يقرب من هَذَا.

(الشرح) لـمّا فرغ من الدلالة على وقوع الحشر والنشر شرع في شبهة المنكرين لوقوعه، وتقرير كلامهم من وجهين:

أَحدهما :ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أنّا لو فرضنا أنَّ إنساناً / ٢٠٥/ قتل إنساناً آخر وأكله واغتذى به حتى صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الآكل، فلو أعاد الله تعالى ذينك البدنين استحال منه أن يجعل تلك الأَجزاء أجزاءً لكلا البدنين، وليس جعلها جزءاً لأَحدهما أولى من جعلها جزءًا للآخر، فلم يبق إلّا أن[1] يجعلها جزءاً للواحد منهما، وذلك يقتضي أن لا يعيد واحداً منهما.

الثّاني: هو أنّا لو فرضنا إمكان حصول دار أخرى فتلك الدار إن كانت شراً من هذه الدار كان التبديل عبثاً، وإن كانت مساوية لها فالتبديل أيضاً يكون سفهاً، أمّا إن كانت خيراً منها فنقول: هل كان تعالى قادراً على خلق ذلك الأَجود أو لم يكن، فإن قدر عليه وترك الأَجود وخلق الأَردى كان ذلك عبثاً أَيضاً، وإن كان عاجزاً عن خلقه فلا يكون صالحاً للإلهية.

والجواب عن الأَول ما ذكره في الكتاب، وتقريره: هو أَنَّ المشهور من مذهب المتكلمين في هذه المسأَلة أَمران:

أَحدهما: أَنَّ الإنسان عبارة عن جوهر نوراني سار في جميع أَجزاء البدن، وهو مذهب المحققين منهم، وإليه ميل المصنِّف في بعض كتبه[2].

وثانيهما: أَنَّ الإنسان عبارة عن هذه الجثة المخصوصة، وهو مذهب الظاهريين منهم.

إذا عرفت هذا، فنحن نذكر الجواب عن الشبهة المذكورة على وفق كلّ واحد من هذين المذهبين المشهورين منهم:

---

(١) ص: وليس جعلها جزءاً لأَحدهما أولى من جعلها للآخر فوجب أن لا يجعلها جزءاً للواحد منهما.

(٢) راجع: الأربعين: ص٢٩١، وقال الشيخ ابن التلمساني: (ونقل في المحصّل عن النظام أنَّ الروح أجسام لطيفة صلبة باقية من أول العمر إلى منتهاه، وأنّها سارية في البدن، ولم يتعرَّض لأَنها حيّة بنفسها ولا بحياة البدن، وللفخر صغو إلى هذا)، شرح معالم أصول الدين ص٤٨٨.

أَمّا علىٰ وفق قول من يقول: إِنَّ الإِنسان عبارة عن جوهر نوراني شفاف داخل في البدن مصون عن التغيّر من أَوّل العمر إِلىٰ آخره.

فجواب الشبهة سهل؛ لأنّا نقول: لمَ لا يجوز أَن يقال: إِنّ هذا الجوهر ينفصل عن البدن عند الموت ويبقىٰ علىٰ حالة[1] حية مدركة عاقلة، ويتخلّص إِمّا إِلىٰ منازل السعداء وإِمّا إِلىٰ منازل الأَشقياء، ثم الله تعالىٰ يضمّ يوم القيامة إِلىٰ هذا الجوهر أَجزاء أُخر زائدة كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل الثواب والعقاب إليه.

وعلىٰ هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب في القيامة عين من كان مطيعاً وعاصياً في الدنيا، فهذا هو الجواب عن الشبهة علىٰ قول من يقول: الإِنسان جوهر نوراني داخل في البدن.

وأَمّا الجواب عنها علىٰ قول من يقول الإِنسان: عبارة عن هذا البدن، فهو أَنَّ في بدن الإِنسان أَجزاء أَصلية وهي التي كانت حاصلة له قبل أَكل هذا الإِنسان، وأَجزاء فضلِيّة وهي التي حصلت في بدنه بعد أَكل ذلك الإِنسان، وهذه الأَجزاء الفضلِيّة له أَصليةٌ بالنسبة إِلىٰ الشخص المأكول.

إِذا عرفت هذا فنقول: المعتبر في الإِعادة الأَجزاء الأَصلية التي لكل واحد من القاتل والمقتول، والله تعالىٰ قادر علىٰ إِعادتهما عالِم بهما فيمكنه تمييز أَحدهما عن الآخر عند الإِعادة، وحينئذٍ يزول السؤال.

والجواب عن الشبهة الثانية هو أَن يقال: لمَ لا يجوز أَن تُقَدَّم هذه الدار علىٰ تلك الدار لمصلحة، وهي أَنَّ الكمالات النفسانية الموجبة للسعادة الأخروية لا يمكن تحصيلها إِلّا في هذه الدار، ثم إِنَّ عند حصول هذه الكمالات كان البقاء في هذه الدنيا سبباً للفساد والحرمان عن الخيرات.

---

(١) الأصول الخطية: حالته.

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة: القول بثَوَاب القَبْر وعذابه حق؛ لأَنَّا بَيّنا أَنَّ الإِنْسَان جَوْهَر لطيف نوراني سَاكن فِي هَذَا البدن، فَبعد خراب هَذَا البدن إن كَانَ كَامِلاً فِي قُوَّة العلم وَالْعَمَل كَانَ فِي الغِبْطَة والسعادة، وَإِن كَانَ نَاقِصاً فيهمَا كَانَ فِي البلَاء وَالْعَذَاب.

ثمَّ القُرْآن الكريم يدلّ عَلَيْهِ: أمَّا فِي حق السُّعَدَاء فَقَوله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٦٩ - ١٧١]، وَأَمَّا فِي حق الأَشقياء فَقَوله تَعَالَى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، وَقَوله تَعَالَى: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥].

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ من إثبات المعاد -وهو كالأَصل لسائر السمعيات- شرع في إِثبات سائر السمعيات التي هي كالفرع له:

فمنها إِثبات عذاب القبر[1]، وهو لا يتمّ إِلّا بعد القول بصحة المعاد، فإِنَّ عذاب القبر علىٰ الوجه الذي[2] ورد به الشرع لا يتمّ إِلّا بإِعادة الروح -أَو الحياة عند من ينكر الروح- إلىٰ الجسد، وهذا نوع / ٢٠٦/ إعادة، فعُلم أَنَّ ذلك من تفاريع البحث المتقدّم.

وقد احتج المثبتون علىٰ إِثباته بما ذكر في الكتاب وهو من حيث النَّقل والعقل:

أَمَّا العقل فهو أَنَّ الآدمي عبارة إِمَّا عن النفس الناطقة وإِمَّا عن جوهر نوراني داخل في البدن علىٰ ما هو اختيار المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا، وعلىٰ التقديرين لا يلزم من موت هذه البنية وخرابها تطرق الخلل إلىٰ نفس الإِنسان وحقيقته، وإِذا كان كذلك فبعد المفارقة إِن كان ممن كملت نفسه في قوىٰ العلم والعمل كان في غاية الغبطة علىٰ ما سبقت الإِشارة إليه، وإِن كان -والعياذ بالله- بالضد من ذلك كان في غاية الشقاوة والحسرة.

---

(١) راجع: المحصّل ص، الإشارة ص٣٤٩، نهاية العقول ٤/ ١٦١، شرح العقائد النسفيّة ص١٦١، التمهيد ص٢٥٤، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٧٥، غاية المرام ص٣٠١، شرح الطوالع ص٢٢٩، شرح المواقف ٨/ ٣١٧، شرح المقاصد ٢/ ٢٢٠.

(٢) الأصول الخطية: التي.

واعلم أَنَّ هذا القدر غير كافٍ في إثبات عذاب القبر على الوجه الذي هو الحق الواقع عندنا، فالاعتماد فيه على النصوص التي بعضها مذكورة في الكتاب، ولنذكر جملة من تلك النصوص.

واعلم أَنَّ تلك النصوص منها ما يختصّ بالسعداء ومنها ما يختصّ بالأَشقياء، ومنها ما هو شامل لهما.

أَمَّا الأَوَّل فمنه قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ ﴾ الآية[1]، هذه الآية نزلت في شهداء بدر وشهداء أحد، وهي تدلّ علىٰ أَنَّ المقتول في سبيل الله حيّ، وعلىٰ أَنَّه في غاية السعادة والغبطة والسرور، إِلَّا أَنَّ من العلماء من قال: المراد من هذه الحياة حياة الروح.

واعلم أَنّك قد عرفت أَنَّ الإِنسان ليس هذه البُنية، ثم بعد ذلك يحتمل أَن يكون الإِنسان جسماً مخصوصاً سارياً في جميع أَجزاء البدن، ويحتمل أَن يكون جوهراً مجرداً، وعلىٰ التقديرين لا يبعد أَنَّه إِذا مات انفصل ذلك الشيء حيّاً أَو إِن قلنا: أَماته الله تعالىٰ لكنه يعيد إليه الحياة، وعلىٰ هذا التقدير تزول الشبهة عن ثواب أَهل القبر تفريعاً علىٰ هذا القول، والآية بظاهرها دلّت عليه فوجب المصير إِليه.

ومنهم من قال: المراد من الآية حياة الجسد وهو الصحيح عند الأَصحاب، ثم اختلفوا فمنهم من قال: الله تعالىٰ[2] يُصعد أَجساد الشهداء إِلىٰ السماوات وإِلىٰ قناديل تحت العرش، ومنهم من قال: يتركها في الأَرض ويحييها ويوصل إِليها السعادات، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ ﴾ [الفجر: ٢٧ - ٢٨] ولا يخفىٰ أَنَّ المراد من قوله: ﴿ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ ﴾ الموت، ثم قال: ﴿ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ ﴾؛ أَي ادخلي في الجسد الذي خرجت منه، وفاء التعقيب تدل علىٰ حصول ذلك

---

(١) قال تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴾ [آل عمران: ١٦٩ - ١٧١].

(٢) ص: إنه تعالىٰ.

عقيب الموت.

وأمّا الثّاني وهو النصوص المختصّة بالأشقياء الدالّة على عذاب القبر:

فمنها قوله تعالى في حق آل فرعون: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا ﴾ [غافر: ٤٦] الآية[١]، يقتضي عرض النّار عليهم غدواً وعشياً، وليس المراد منه يوم القيامة؛ لأنّه قال: ﴿ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦]، وظاهر أنَّ عرض النّار عليهم ما كان حاصلا في الدنيا؛ فإذن هذا العرض إنّما حصل بعد الموت وقبل القيامة؛ وذلك يدلّ على إثبات عذاب القبر في حق هؤلاء، وإذا ثبت في حقهم ثبت في حق غيرهم؛ لأنّه لا قائل بالفرق.

ومنها قوله تعالى: ﴿ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا ﴾ [نوح: ٢٥] الآية[٢]، يقتضي إثبات عذاب القبر من وجهين:

أحدهما أنَّ الفاء في قوله: ﴿فَأُدۡخِلُواْ﴾ يدلّ على أنّه حصلت هذه الحالة عقيب الإغراق فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة وإلا لبطل دلالة تلك الفاء.

الثّاني أنّه قال: ﴿فَأُدۡخِلُواْ﴾ على سبيل الإخبار عن الماضي وهذا إنّما يصدق أن لو وقع.

وأمّا الثّالث: وهو النصوص الشاملة للسُّعداء والأشقياء الدالّة /٢٠٧/ على ثواب القبر وعذابه، فمنها قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا ﴾ [غافر: ١١]، فذكر تعالى موتتين وهما لا يتحققان إلّا بالحياة في القبر حتى يكون أحد الموتتين ما حصل عقيب الحياة التي في الدنيا والآخرة ما حصل عقيب الحياة التي في القبر.

لا يقال: لو كان الأمر على هذا الوجه لكان الله تعالى أحياهم ثلاث مرات فلمَ جعله مرتين.

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦].

(٢) تمام الآية الكريمة: ﴿ مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا ﴾ [نوح: ٢٥].

قلنا: لأنّا نقول: تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي ما عداه بالاتفاق.

ومنها قوله صلوات الرحمن عليه: «القبر إمَّا روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النَّار»[1].

وقوله ﷺ: «إنَّ أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغدوة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن الجنة وإن كان من أهل النَّار فمن النَّار، يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة»[2].

واعلم بأنَّ من جملة ما يكون في القبر هو سؤال منكر ونكير، وهو حق وصدق؛ لأنَّه ممكن إذ لا يستدعي إلّا إعادة الحياة إلى جزء من أجزاء الميت الذي به فهم الخطاب، وهو أيضاً فرع المعاد الذي ثبت إمكانه. ثم إنّ الصادق قد أخبر عنه فوجب القول بوقوعه.

ولا يدفع بذلك[3] ما نشاهد من سكون الميت، إذ النائم ساكن بظاهره مدرك من باطنه من الألم ما يحس بأثره[4] عند التنبّه، وقد كان المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ يسمع كلام جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ وحده دون من حوله، وذلك يدلّ على إمكان ما ذكرناه.

واحتج المنكرون لعذاب القبر بالنصّ والمعقول:

أما النص فقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ﴾ [الدخان: ٥٦] يعني في الجنة إلّا الموتة الأولى، ومعناه سوى الموتة الأولى، ولو صاروا أحياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة.

---

(١) سنن الترمذي: رقم الحديث ٢٤٦٠، قال الإمام الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٢) بهذا اللفظ في مسند الإمام أحمد: رقم الحديث(٥١١٩) ؛ وهو في الصحيحين بزيادة كلمة (أهل) في قوله عليه الصلاة والسلام: فمن أهل النار. صحيح البخاري: رقم الحديث: (١٣٧٩) ؛ صحيح مسلم: (٧٣٩٠).

(٣) ل: - بذلك.

(٤) ص: تأثيره.

وأمّا المعقول فهو أنَّ الإنسان إذا احترق وصار رماداً وفرّقته الريح فإمّا أن يعذب لا مع الحياة وهو غير معقول أو مع الحياة وهو باطل؛ لأنَّ البنية شرط لوجود الحياة، وأيضاً فلأنّ من افترسته السباع كيف يمكن تعذيبه وكيف تتصور مسائلته.

والجواب عن الأوَّل هو أنَّه تعالىٰ وصف نعيم الجنة أنَّه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فقوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الدخان: ٥٦]؛ أي لا ينقطع نعيمهم ولا يتنغّص عيشهم كما في الدنيا.

وعن الثَّاني أنَّ طريقنا في الجواب أحد الأمرين وهو إمَّا أن نقول: البُنية ليست شرطاً في الحياة فيصحّ من الله أن يعيد الحياة إلىٰ تلك الأجزاء المتفرقة ويعذبها أو يثيبها، وإمّا أن نقول: إنَّ الله تعالىٰ يعذب أرواح أولئك الذين افترستهم السباع إن كانوا من المعذبين كما أنَّه يثيب أرواح الشهداء بجعلها في أجواف طير خضر.

(المتن) المَسْأَلَة الخامِسَة: الجنَّة وَالنَّار مخلوقتان. أمّا الجنَّة فَلقَوْله تَعَالَى فِي صفتهَا: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾، وَأما النَّار فَلقَوْله تَعَالَى فِي صفتهَا: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤].

(الشرح) اعلم أنَّ مذهبنا أنَّ الجنة والنار مخلوقتان، وبذلك قال متأخرو المعتزلة خلافاً لقدمائهم[(١)].

لنا فيه آيات، فمنها قوله تعالىٰ: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[(٢)] والمُعَدّ لا بدَّ وأن يكون موجوداً، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥] الآية تدلّ علىٰ الإخبار عن

---

(١) راجع: الإشارة ص٣٥٢، نهاية العقول ٤/ ١٦٥، شرح العقائد النسفيّة ص١٦٧، التمهيد ص٢٥٦، غاية المرام ص٣٠٥، شرح المواقف ٨/ ٣٠١.

(٢) تمام الآية الكريمة: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

وقوع ذلك الملك وحصوله في الحال، وذلك يقتضي وجود الجنة في الحال.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝ ﴾ [النجم: ١٣ - ١٥]، وجنة المأوىٰ ليست إلّا دار الثواب بالإجماع فصحّ أنّها في السماء وأنّها مخلوقة، ومنها قصة آدم وحواء وإخراجهما منها.

فهذه الآيات /٢٠٨/ كلها تدلّ علىٰ وجود الجنّة في الحال، وأمّا ما يدلّ علىٰ وجود النّار فقوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝﴾ [آل عمران: ١٣١].

(المتن) واحتَجُّوا على أَنَّهَا غير مخلوقة بِأَنَّهَا لَو كَانَت مخلوقة الآن وَجب أَن لَا يَنْقَطِع نعيمها لقَوْله تَعَالَى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، وَلكن يجب عدمهَا في وقت القِيَامَة لقَوْله تَعَالَى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

(الشرح) لـمّا فرغ من إقامة الدلالة علىٰ تحقق الجنة والنار شرع في تقرير شبهة الخصم، وحاصلها هي أن يقال: لو كانت الجنة مخلوقة لوجب أن لا ينقطع نعيمها، واللازم منتف فالملزوم مثله.

بيان الشرطية قوله تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ بيان انتفاء اللازم قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، حكم علىٰ الأشياء بالهلاك والفناء، فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب فناؤها وانقطاع نعيمها بناء علىٰ هذه الآية.

(المتن) قُلْنَا: نحمل قَوْله تَعَالَى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ على مَا يحصل بعد دُخُول المكَلّفين في الجنَّة، ويدْخل التَّخْصِيص فِي عُمُوم قَوْله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾.

(الشرح) تقرير جواب الشبهة هو أن يقال: لا نسلّم صدق الشرطية، وأمّا التمسّك بقوله تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ فنقول: هذه الآية لا يمكن حملها علىٰ ظاهرها؛ لأنَّ الدائم هو الذي لا آخر لوجوده، ومأكولات أهل الجنة تفنىٰ عند أكلهم إيّاها، فهي إذن غير دائمة فلا بدَّ من التأويل، وهو أنّها كلّما فنيت فإنَّ الله تعالىٰ يحدث أمثالها عقيبها، والدوام بهذا التفسير لا ينافي انعدام الجنة لحظة أو أقل.

أَو نقول في الجواب: الآية محمولة على الحالة التي تحصل بعد دخول المكلفين في الجنة، وبذلك أَجاب في الكتاب.

سلّمنا صدق الشرطية، لكن لمَ قلتم: بأَنَّ اللازم منتف، وأَمّا التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ ، فنقول: لمَ لا يجوز أَن يكون المراد منه أَنَّ كلّ ما عداه فهو هالك بالنسبة إلىٰ ذاته لأَنّه ممكن لذاته، فمن حيث إِنَّه ممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره.

سلّمنا أَنَّ المراد منه حصول الهلاك فلمَ قلتم بأَنّ الجنة والنار[1] مندرجة تحت الآية، وبيانه إِما بأَن نمنع كون صيغة الكل للعموم أَو بأَن نقول: إِنَّ قوله تعالىٰ: ﴿ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر: ٦٨] يدلّ علىٰ بقاء بعض الأَشياء فيحتمل أَن يكون المراد منه هو الجنة وساكنيها.

سلّمنا بأَنَّ الآية تكون متناولة للجنة لكنها تدخل التخصيص في عموم الآية المذكورة كما أَشار إليه في الكتاب كيلا يلزم الترك لأَحد[2] الدَّليلين، وهو إِمَّا الدَّليل الدالّ علىٰ كون الجنّة مخلوقة أَو الدَّليل الدال علىٰ دوامها وخلودها وعدم انقطاع نعيمها، فإِنَّ التخصيص أَهون منه، والله أَعلم.

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: يجب الإِيمَان بِأَنَّ الله تَعَالَى يخرب السَّمَوَات وَالْأَرْض، وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الأَجْسَام كلّهَا متماثلة، فَكل مَا يَصحّ على بَعْضهَا يَصح على البَوَاقِي، وَذَلِكَ يدلّ على أَنَّ تخريبها وتغيير صفاتها مُمكن، وَالسمع ورد بِهِ فَوَجَبَ الإِقْرَار بِهِ.

(الشرح) اعلم أَنَّ مطالب مسألة المعاد أَربعة:

أَولها: تخريب العالم الأَكبر الذي هو عالم السماوات والأَرض، ولنا فيه مقامان

---

(١) ص: - والنار.

(٢) الأصول الخطية: بأحد.

ذكرهما في الكتاب:

الأوَّل: إمكان تخريبها، وتقريره أنَّ الأجسام متماثلة، وكل ما صحّ على أحد المتماثلين صحّ على الآخر على ما تقدّم فوجب أن يصحّ على الأفلاك من الخرق ما يصح على غيرها من الأجسام، وإذا ثبت الإمكان وجب القول بالوقوع؛ لأنَّ الصادقَ قد أخبر عنه في آيات؛ منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ۝﴾ [الانشقاق: ١]، ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا ۝ وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا ۝﴾ [الواقعة: ٤ - ٥] الآية، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٤٨] إلى غير ذلك من الآيات.

واعلم بأَنَّ العلماء اختلفوا في أنَّه تعالى كيف يخرّب العالم الأكبر، أيخرّبه بتفريق الأَجزاء أَو بالإعدام والإفناء، وهذه الآيات الدالّة على التخريب كلّها دالّة على التفريق، أمَّا الإفناء فلا دلالة فيها عليه.

وقد احتج القائلون بأنّه تعالى يعدم العالم الأكبر ثم يعيده بآيات أخر:

منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، / ٢٠٩/ والكل لفظ عام والهلاك عبارة عن العدم والفناء لقوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، هلك أي فني ولم يبق، فلو تفرّقت الأَجزاء لكنها ما فنيت فيصدق أَنَّ السماوات هلكت لكن لا يصدق أَنَّ تلك الأَجزاء وتلك الذوات قد هلكت، فيلزم تطرق الخلف إلى لفظ الكل.

أَجاب المخالف بأَنّ الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعاً به، وإذا تفرّقت أَجزاء السماوات والأَرض فقد خرجت عن كونها منتفعاً بها، فيكفي هذا القدر في صدق قولنا: إنّها هلكت.

والجواب: السماوات إذا تفرقت وإن خرجت عن كونها منتفَعاً بها بسبب التفريق لكن الأَجزاء ما خرجت عن الانتفاع؛ لأَنّها حينئذٍ تكون صالحة لِأَنْ تُركَّب[1] منها السماوات والعناصر، ولِأَن يُستدل بها على الصانع؛ فلا يصدق على الأَجزاء أَنّها هلكت فيلزم الخلف.

---

(١) ل: تتركب.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، فقوله: هو الأَوَّل، معناه أنَّه كان موجوداً في الأزل وما كان معه غيره، فكذا[1] يكون معنىٰ قوله: والآخر، هو أنَّه يبقىٰ في الأبد مع أنَّه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي أنَّه تعالىٰ يعدم جميع المخلوقات حتىٰ يتحقق كونه آخراً لها ثم يعيدها مرة أخرىٰ ليتحقق[2] صدق الآيات الدالّة علىٰ [أنّ] الثواب والعقاب لا آخر لهما.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، والخلق يتناول جميع المخلوقات، والهاء في قوله: ﴿يُعِيدُهُۥ﴾ عائد إليه، ثم إنَّ الإِعادة لا تعقل إلّا بعد تقدّم الإِفناء.

وثانيها: كيفية تخريب العالم الأَصغر وهو الإِنسان، والمراد من تخريبه هو الموت فنقول: لا شك بأَنّ هذا الجسد يموت، فمن قال: الإِنسان هو هذا الجسد، قال: الإِنسان يموت.

ومَن قال: إنَّه شيء آخر غيره، قال: لا يموت بل ينقطع تعلق الإِنسان عنه بسبب بطلان استعداده، فذلك الانقطاع هو الموت. والقائلون بهذا منهم من قال: إنَّه جسم نوراني داخل في البدن فإِذا فسد البدن رجع ذلك الجسم إلىٰ عالم الملائكة إن كان من السعداء أَو إلىٰ الهاوية والظلمات إن كان من الأَشقياء، ومنهم من قال: إنَّه جوهر مجرد وهو مذهب الحكماء، وقد عرفت تفصيل القولين.

وثالثها: أنَّه كيف يعمّر العالم الكبير بعد تخريبه، والمعتمد فيه أنَّه تعالىٰ عالم بجميع المعلومات قادر علىٰ جميع الممكنات فيكون لا محالة قادراً علىٰ خلق الجنة والنار وعلىٰ إيصال مقادير الثواب والعقاب إلىٰ المطيع والعاصي، وأَمّا تفاصيل تلك الأَعمال فلا يمكن معرفتها إلّا من النَّقل.

---

(١) ل: كذلك.

(٢) الأصول الخطية: استحق ؛ والمثبت من الأربعين للإمام.

ورابعها: أنّه كيف يعمّر العالم الصغير[1] بعد أن يجعله خراباً، وهذا هو القول بالمعاد البدني، وقد ذكرنا تفصيل ذلك.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: وزن الأَعْمَال حق، وَيكون المُرَاد مِنْهُ إِمَّا وزن صَحَائِف الأَعْمَال أَو أَنَّ الله تَعَالَى يظْهر الرجحان فِي كفة المِيزَان على وفْق مقادير أَعْمَالهم فِي الخَيْر وَالشَّر[2].

(الشرح) اعلم أنَّ الاحتمالات في هذه المسألة ثلاثة:

الاحتمال الأوَّل: هو أنَّ الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزناً بحسب درجات الأعمال فتوزن تلك الصحائف حتى تصير المقادير معلومة للعبد؛ فيظهر له إمَّا الفضل في الثواب أو العدل في العقاب، وهذا هو الحق.

والاحتمال الثَّاني: أنّه تعالى يُظهِر الرجحان[3] في كفة الميزان على حسب مقادير الأعمال في الخير والشر من غير توسيط وزن الصحائف.

الاحتمال الثَّالث: وهو أنّه تعالى يطلع النفس بعد تخلُّصه عن البدن على كشف أشياء ما كانت مكشوفة له قبل ذلك؛ لأنَّ العلائق الجسمانية كانت مانعة لذلك، فمن جملة ما ينكشف للنفس تأثير أعمالها من تقريبها من الله تعالى وإبعادها منه، فالله تعالى يُعَرِّف العبد في لحظةٍ /٢١٠/ مقادير الأعمال بالإضافة إلى تأثيراتها في التقريب والتبعيد، فهذا هو المراد من وزن الأعمال.

وقد قيل: الغرض من الميزان هو أن تتميز الزيادة عن النقصان، وميزان كلّ شيء يليق بذلك الشيء، فميزان الأثقال القبّان، وميزان الحركات الأفلاك، والأوقات هو

---

(١) ف، ل: الضيق.

(٢) راجع: الإشارة ص٣٥١، نهاية العقول ٤/ ١٠٧، شرح العقائد النسفيّة ص١٦٥، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٧٧، التمهيدص٢٤٣، غاية المرام ص٣٠٥، شرح الطوالع ص٢٢٧، شرح المواقف ٨/ ٣٢٠.

(٣) ل: الأعمال.

الاصطرلاب، وميزان الشعر العروض، فحقيقة الميزان موجودة في جميع ذلك، وهو شيء يعرف به الزيادة والنقصان، فالله تعالىٰ أعلم من أن يصوّره بصورة جسمانية أو يعرّف العبد ما هو المقصود من الميزان، فالقدرة واسعة والتصديق به واجب.

(المتن) وَكَذَلِكَ إنطاق الجَوَارِح مُمكن؛ لِأَنَّ البنية لَيست شرطاً لوُجُود[1] الحيَاة، وَالله تَعَالَى قَادر على كل الممكنات، وَكَذَلك القَوْل فِي الحوْض والصراط.

(الشرح) اعلم أنَّه قد ورد النصّ الصريح في أنَّه تعالىٰ يخلق في جوارح العبد نطقاً حتىٰ تشهد علىٰ العبد بأعماله عند إنكاره أعاذنا الله منه، قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ۝٦٥﴾ [يس: ٦٥]، فإنطاق هذه الجوارح ممكن بالنسة إلىٰ قدرة الله تعالىٰ لأنّا بيّنا أَنَّ البنية ليست شرطاً لوجود الحياة، فيمكن خلق الحياة والكلام في الجوارح، وإذا كان ذلك ممكناً وقد أخبر الصادق عنه، فوجب القول بوقوعه.

وكذا القول في الحوض؛ إذ لا امتناع في وجوده كما أنَّه لا امتناع في وجود الجنة والنار، فكلّ من أقرّ بصحّة النبوة واعترف بصحّة ما ظهر من الأنبياء من الخوارق لزمه التصديق لا محالة بصحة جميع ما أخبروه[2].

وكذا القول في الصِّراط؛ فإنّه ممكن قطعاً؛ إذ كما لا يستحيل المشي علىٰ الهواء.. لا يستحيل المرور علىٰ الصراط، والصادق قد أخبر عنه، فوجب القول بوقوعه.

وكذلك الحساب؛ فإنَّ الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريفها، وما من إنسان إلّا وله أعمال نافعة وضارّة لا يعرف مقدارها، فإذا جمع مبلغها كان حسابه، ولا يخفىٰ أَنَّ في قدرة الله أن يكشف للعالمين في لمحة واحدة متفرّقات أعمالهم ومبلغ آثارها، فإنَّه أسرع الحاسبين.

---

(١) في المخطوط: لقبول الحياة.

(٢) ص: لزمه التصديق لا محالة بصحة جميع ذلك بالضرورة.

وكذلك يجب التصديق بصحة ما ورد من نقل الحسنات من الظالم إلى المظلوم، ويكون المنقول ثواب الطاعة لا نفس الطاعة، لكن لـمّا كانت الطاعة تراد لثوابها عبّر عن نقل مقصودها بنقل الطاعة، وذلك شائع في التجوّز والاستعارة.

فإن قيل: الطاعة وثوابها عرض فكيف يمكن انتقالها؟

قلنا: أَعني بثواب الطاعة أثر الطاعة في القلب؛ فإنَّ للطاعات تأثير في القلب بالتنوير والتقريب، وللمعاصي تأثير بالإظلام والتبعيد[1].

فإن قيل: ليس هذا نقلاً حقيقياً، بل حاصله يرجع إلى بطلان النور من قلب الظالم وحدوث نور آخر في قلب المظلوم، وكذا القول في الظلمة.

قلنا: اسم الظُّلمة قد يطلق على هذا الجنس على سبيل الاستعارة كما يقال: انتقل الظلُّ من موضع كذا، وانتقل نور الشمس والسراج من الحائط إلى الأَرض، وكما يقال: نقلت الولاية والخلافة من فلان إلى فلان. واعلم أَنَّ هذا النَّقل إنَّما يقع في الدنيا عند جريان الظلم، لكنه إنَّما ينكشف للعبد في الآخرة.

***

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: ثَوَاب أهل الجنَّة وَعَذَاب أَهل النَّار دَائِم. وَقَالَ أَبُو الهُذيْل: إِنَّ ذَلِك يَنْتَهِي إِلَى سُكُون دَائِم يُوجب اللَّذَّة لأَهل الجنَّة والأَلم لأَهل النَّار، وَقَالَ جهم:[2] إِنَّ الثَّوَاب وَالْعِقَاب يَنْقَطِعان.

وَدَلِيلنَا أَنَّ هَذَا الدَّوَام أَمر مُمكن وَإِلَّا فَيلْزم الِانْتِهَاء إِلَى وَقت ينْتَقل [فيه] الشَّيْء من الإِمْكَان الذاتي إِلَى الِامْتِنَاع الذاتي وَهُوَ مُحَال. وَإِذا كَانَ الدَّوَام مُمكناً وَقد أَخبر الصَّادِق عنه.. وَجب الإِقْرَار بِهِ.

(الشرح) أَطبق جمهور الأمة على أَنَّ ثواب أَهل الجنة وعقاب أَهل النَّار لا نهاية

---

(١) سقط السؤال والجواب من نسخة (ص).

(٢) في المخطوط: + من المعتزلة.

لها؛ بمعنىٰ أنَّه لا آخر لها[1]، ومن الناس من قال: حدوث[2] الحوادث التي لا نهاية لها ولا ينقطع آخرها في الوجود محال.

ثم منهم من قال: لا بدَّ من انقطاع / ٢١١/ تلك الحوادث إلىٰ سكون وفتور، لكن ذلك السّكون يوجب اللّذة لأَصحاب الجنة ويوجب الأَلَم لأصحاب النَّار، وهو قول أَبي الهذيل من المعتزلة.

ومنهم من صرّح بالانقطاع فقال: لا بدَّ من انقطاع نعيم أَهل الجنة ونكال أَهل النَّار، وهو اختيار جهم بن صفوان.

حجتنا: أَنَّ دوام كلّ واحد من الثواب والعقاب ممكن، والصادق قد أَخبر عنه فوجب القول بالدوام.

أَما المقدِّمة الأولىٰ؛ فلأَنَّ وجود أَصل الثواب ووجود أَصل العقاب[3] ممكن بالاتفاق، فلو لم يكن دوامها ممكناً لزم انتقال الشيء من الإِمكان الذاتي إلىٰ الامتناع الذاتي، وهو محال.

وأَمّا أَنَّ الصّادق قد أخبر عن الدوام فذلك ظاهر من الآيات والأَخبار.

(المتن) واحتجّ جهم وأَبو الهذيل بِأَنَّهُ تَعَالَىٰ إن لم يعلم كمية عدد أَنفاسهم كَانَ ذَلِك تجهيلا لله - تَعَالَىٰ الله عن ذلك - ، وَإِن كَانَ عَالماً بكمياتها كَانَت الأَعْدَاد متناهية.

(الشرح) لـمّا فرغ من إِقامة الدلالة علىٰ دوام الثواب والعقاب شرع في تقرير شبهة الخصوم، ووجهها هو أَن يقال: أَحد الأَمرين لازم وهو إِمَّا الجهل علىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه أَو انتهاء الثواب وانقطاعه، والأَول محال فيتعيّن الثَّاني.

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٩٧-٤٠٠، شرح العقائد النسفيّة ص١٦٨، التمهيد ٢٥٧، شرح الطوالع ص٢٢٣، شرح المواقف ٨/ ٣٠٧، شرح المقاصد ص٢٢٨.

(٢) ص: - حدوث.

(٣) ل: فلأَنَّ وجود أَصل الثواب والعقاب ؛ ص: فلأَنَّ وجود أَهل الثواب ووجود أَهل العقاب.

وإنّما قلنا بأَنَّ أحد الأمرين لازم؛ وذلك لأَنَّ الحال لا يخلو إمَّا أن يكون الله عالماً بعدد أَنفاسهم وكمّية أحوالهم من حركاتهم وسكناتهم أو لا يكون، فإن لم يكن عالماً بذلك يلزم أَحد الأَمرين، وإن كان عالماً يلزم أن تكون تلك الأَعداد منقطعة متناهية لأنَّها لو لم تكن متناهية يلزم أَن يكون الله عالماً بكلِّ تلك الأَعداد غير المتناهية، لكنّ العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم فيلزم أَن يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها وهو محال، وإذا كان ذلك محالاً ثبت أَنَّه لا بدَّ من انتهائها وهو أَحد الأَمرين فصحّ المدعىٰ.

(المتن) وَالجَواب أَنّه تَعَالَى يعلم كل شَيْء كَمَا هُوَ فِي نَفسه، فَلَمَّا لم يكن لتِلْك الحوَادِث أَعداد متناهية امْتنع أَن يعلم كَونهَا متناهية.

(الشرح) تقرير هذا الجواب هو أَن يقال: لمَ قلتم بأَنّه تعالىٰ إذا كان عالماً بها يلزم أَن تكون متناهية بل يستحيل ذلك؛ فإنَّا بيَّنا أَنَّها غير متناهية فلو أَنَّ الله تعالىٰ يعلمها متناهية لزم الجهل في حقّه وهو محال.

قوله: يلزم منه حصول الكثرة غير المتناهية في ذاته.

قلنا: الذي ثبت بالدَّليل هو امتناع الكثرة في ذاته أَمَّا في صفاته وإضافاته فلا.

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: العَمَل لَا يكون عِلّة لاسْتِحْقَاق الثَّوَاب خلافاً لمعتزلة البَصْرَة.

لنا وُجُوه: الأول: أَنّه لَو وَجب على الله تَعَالَى إِعْطَاء الثَّوَاب فإمَّا أَن يقدر على التّرْك أَو لَا يقدر، فَإِن قدر على التّرْك وَجب أَن يصير مُسْتَحقًا للذم لكونه مَوْصُوفاً بِالنُّقْصَانِ، وَهُوَ محال على الله تَعَالَى، وَإِن لم يقدر على التّرْك قدح ذلك فِي كَونه فَاعِلاً قَادِراً مُخْتَاراً.

(الشرح) اعلم أَنَّ مذهب[1] جمهور أَصحابنا أَنَّ العبد لا يستحق بطاعته الثواب ولا بمعصيته العقاب، وأَنّه ليس لأَحدٍ حق عليه أَصلاً بل إن أَعطىٰ الثواب فبفضله

---

(١) ف، ص: مذاهب.

وإن عاقب فبعدله[1].

وذهب جمهور المعتزلة إلىٰ أَنَّ أداء الطاعة علّة لاستحقاق الثواب بناء علىٰ فاسد أصولهم من أَنَّ العبد موجد لأَفعال نفسه، وأنّه يجب علىٰ الله إعطاء الثواب.

وأَمّا البلخي منهم فقد اعترف بأَنَّ الثواب تفضّل وأنّه يكفي في حسن تكليف الله تعالىٰ إيّاه سوابق نعمه.

لنا الوجوه المذكورة في الكتاب:

أَمّا الأَوَّل فتقريره هو أَن نقول: لو وجب علىٰ الله إعطاء ثواب الطاعة يلزم أَحد الأمور، وهو إِمَّا خلاف التقدير أَو كونه تعالىٰ مستكملاً بالغير أَو كونه موجباً بالذات، والأمور بأَسرها باطلة؛ فوجب القول بامتناع الوجوب علىٰ الله تعالىٰ، وإنّما قلنا ذلك وذلك لأَنَّ علىٰ تقدير الوجوب فالحال لا يخلو إِمَّا أَن يكون قادراً علىٰ ترك الإِعطاء[2] أَو لم يكن، فإِن كان قادراً علىٰ الترك فبتقدير الترك لا يخلو إِمَّا أَن يصيرَ مستحقاً للذم أَو لم يَصر، فإِن لم يصر[3] مستحقاً للذم لم يتحقق معنىٰ الوجوب، فيلزم عدم الوجوب علىٰ تقدير الوجوب وهو أَحد الأمور، وإِن صار مستحقاً /٢١٢/ للذم لزم[4] أَن يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وهو أَحد الأمور، وأَمّا إِن لم يكن قادراً علىٰ الترك لزم أَن لا يكون فاعلاً بالاختيار بل يكون موجباً بالذات وهو أَحد الأمور فصحّ المدّعىٰ.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ الله تَعَالَىٰ أَنعم على العَبْد نعماً عَظِيمَة، وَتلك النعم توجب الشُّكْر وَالطَّاعَة، فلمَّا وَقعت هَذِه الطَّاعَات فِي مُقَابلَة النعم السابغة امْتنع كَونهَا مُوجبَة بعد

---

(١) راجع: المحصّل ص٣٤٢، الإشارة ص٢٣٥، الأربعين ص٣٨٧، نهاية العقول٤/ ٢٢٨، شرح العقائد النسفيّة ص١٧٢، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٤٦، غاية المرام ص٢٢٤، شرح المواقف ٨/ ٣٠٧.

(٢) ل: العطاء.

(٣) ل: لا يخلو إما أن يكون مستحقا للذم أو لم يكن فإن لم يكن.

(٤) ل: يلزم.

ذَلِك للثَّواب؛ لِأَنَّ أَدَاء الوَاجِب لَا يُوجب شَيْئاً آخر.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان صِحَّة مذهبنا، وتقريره أَن نقول: أَحد الأمرين لازم وهو إِمَّا لا تكون نِعم الله موجبة للشكر أَو لا يكون العمل علّة لوجوب الثواب، والأَوّل منتفٍ بالإِجماع فتعيّن الثَّاني وهو المطلوب.

وإِنَّما قلنا بأَنَّ أَحد الأَمرين لازم؛ وذلك لأَنَّ نِعم الله تعالىٰ علىٰ العبد لا تخلو إِمَّا أَن تكون موجبة للشكر أَو لم تكن، فإِن لم تكن موجبة للشكر يلزم أَحد ما ذكرنا من الأَمرين، وإِن كانت موجبة للشكر ولا يخفىٰ أَنَّ شكر نِعَمِه هو الاشتغال بعبوديته وطاعته، ولـمّا كانت الطاعة في مقابلة النعم[1] يستحيل أَن تكون أَيضاً علَّةً لوجوب الثواب ضرورة أَنَّ أَداء الواجب لا يوجب شيئاً آخر فصحّ المدعىٰ.

(المتن) الثَّالِث: أَنَّا دلّلنا على أَنَّ فعل العَبْد إِنَّمَا وَقع لِأَنَّ مَجْمُوع القُدْرَة مَعَ الدَّاعِي يُوجِبهُ وَهُوَ فعل الله تَعَالَى، وفاعل السَّبَب فَاعل المسبَّب، فَفعل العَبْد يكون فعلاً لله تَعَالَى، وَفعل الله تَعَالَى لَا يُوجب شَيْئا على الله تَعَالَى.

(الشرح) قد بيّنا في مسأَلة خلق الأَعمال أَنَّ فعل العبد يقع بالداعي والقدرة، وأَنّ مجموع القدرة والداعية من فعل الله تعالىٰ فيلزم أَن تكون أَفعال العبد واقعة بقدرة الله تعالىٰ ضرورة أَنَّ الفاعل للسبب فاعل للمُسَبّب، وفعل الله تعالىٰ لا يوجب شيئاً علىٰ الله تعالىٰ، فهذا تقرير الوجوه المذكورة في الكتاب.

واعلم بأَنَّ المعتزلة احتجوا علىٰ صِحَّة مذهبهم بآيات منها قوله تعالىٰ: ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧]، ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴾ [التوبة: ٨٢]، ﴿ فَنِعۡمَ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ ﴾ [الزمر: ٧٤]، ﴿ مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦ ﴾ [فصلت: ٤٦]؛ أَي: يستحق الثواب بسبب عمله وإِلّا لم يكن ذلك العمل لنفسه.

---

(١) ص: النعمة.

والجواب أَنَّ العمل عندنا علامة معرِّفة لحصول الثواب لا أنّه علّة موجبة له، وهذا القدر يكفي في إطلاق اسم الجزاء على الثواب.

(المتن) المَسْأَلَة العَاشِرَة: من النَّاس من قَالَ: إنَّ الوَعيد الوَارِد فِي الكتب الإلهية إنَّمَا جَاءَ للتخويف، فَأَما فعل الإيلام فَذَلِك لَا يُوجد، وَاحتج عَلَيْهِ بِوُجُوه:

الأول: أَنَّ ذَلِك العقَاب ضَرَر خَال عَن النَّفْع فَيكون قبيحاً، أَمَّا أَنه ضَرَر فَظَاهر، وَأما أَنه خَال عَن النَّفْع فَلِأَنَّ ذَلِك النَّفْع يمْتَنع عوده إِلَى الله تَعَالَى لكَونه تَعَالَى منزهاً عَن المَنَافِع والمضار، وَيمْتَنع عوده إِلَى ذَلِك المُعَذَّب وَهُوَ مَعْلُوم بِالضَّرُورَةِ، وَيمْتَنع عوده إِلَى غَيره لِأَنَّهُ لَا نفع يُرِيد الله إيصاله إِلَى عبد إِلَّا وَهُوَ قَادر على فعله بِدُونِ إيصال هَذَا الضَّرَر إِلَى هَذَا المعذَّب. وَأَيْضاً فإيصال الضَّرَر إِلَى حَيَوَان لأَجل أَن ينْتَفع بِهِ حَيَوَان آخر ظلم، فَثَبت أَنَّه ضَرَر خَال عَن النَّفْع من كل الوُجُوه، وَهَذَا لَا يَلِيق بأرحم الرَّاحِمِينَ.

الثَّانِي: أَنَّ العَبْد يَقُول يَوْم القِيَامَة: يَا إِلَه العَالمين هَذِه الأَشْيَاء الَّتِي كلفتني بهَا وعصيتك فِيهَا إِن كَانَت خَالِيَة عَن الحِكْمَة وَالْغَرَض كَانَ التعذيب على تَركهَا لَا يَلِيق بِالرَّحْمَةِ والحكمة، وَإِن كَانَت مُشْتَمِلَة على الحِكْمَة فَتلك الحِكْمَة إِن عَادَتْ إِلَيْك فَأَنت مُحْتَاج إِلَيَّ، وَإِن كَانَ المَقْصُود من تكليفي بهَا عود مَنَافِعهَا إِلَيّ فَلَمَّا تركتها فَمَا قصَّرتُ إِلَّا فِي حق نَفسِي، فَكيف يَلِيق بالحكيم أَن يعذب حَيَوَاناً لأَجل أَنَّه قصَّر فِي حق نَفسه، وَيجْرِي هَذَا مجْرى من يَقُول لعَبْدِهِ: حصِّل لنَفسك هَذَا الدانق لتنتفع بِهِ، فَإِذا قصَّر فِيهِ أَخذه المولى وَقطع أعضاءه إرباً إرباً لأَجل أَنَّه قصَّر فِي تَحْصِيل ذَلِك الدانق لنَفسِهِ، وَهَذَا بِخِلَاف المولى إِذا أَمر عَبده فخالفه فَإِنَّهُ يحسن مِنْهُ عِقَابه، وَذَلِكَ لِأَنَّ المولى ينْتَفع بذلك الفِعْل ويتضرّر بتَركه، فَلَا جرم يحسن مِنْهُ أَن يُعَاقِبهُ على ذَلِك التّرْك، وَأَمَّا فِي حق الله تَعَالَى فَهَذَا محَال قطعاً فَظهر الفرق.

وَالثَّالِث: أَنَّ جَمِيع أَفعَال العَبْد من مُوجَبات فعل الله تَعَالَى فَكيف يحسن التعذيب مِنْهُ.

المَسْأَلَة الحادِيَة عشر: مِنهُم من سلم حسن عَذَاب الكفَّار إِلَّا أَنَّه قَال: إِنَّ المسلم لَا يُعَذبُ لقَوْله تَعَالَى: ﴿ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ [النحل: ٢٧]، وَلقَوْله تَعَالَى: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝ ﴾ [طه: ٤٨]، وَلقَوْله تَعَالَى: ﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ۖ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ كَبِيرٍ ۝ ﴾ [الملك: ٨ - ٩] فدلّت هَذِه الآيَة على أَنَّ كل فَوْج يدْخل النَّار يكون مُكَذباً بِاللَّه وبرسوله، فَمن لم يكن كَذَلِك وَجب أَن لَا يدْخل النَّار.

المَسْأَلَة الثَّانِيَة عشر: الَّذين سلَّمُوا أَنَّ الفَاسِق من أَهل الصَّلَاة يدْخل النَّار اخْتلفُوا فيه: فَقَالَ أهل السّنة: إِنَّ الله تَعَالَى يعْفُو عَن البَعْض، وَالَّذين يُدخلهم النَّار لَا بُد وَأَن يخرجهم مِنْهَا. وَقَالَت المعْتَزلَة: عَذَاب الفَاسِق مؤبد.

لنا وُجُوه: الأول: قَوْله تَعَالَى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] وَجه الِاسْتِدْلَال بِهِ أَنَّ تَقْدِير الآيَة أَنَّ الله لَا يغْفر أَن يُشْرك بِهِ تفضلاً لا أَنَّهُ يغْفره على سَبِيل الوُجُوب وَهُوَ مَا إِذا تَابَ عَن الشّرك، وَإِذا ثَبت هَذَا وَجب أَن يكون قَوْله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ تفضلاً؛ حَتَّى يرجع النَّفْي وَالْإِثْبَات إِلَى شَيْء وَاحِد. وَمَعْلُوم أَنَّ غفران صَاحب الصَّغِيرَة وغفران صَاحب الكَبِيرَة بعد التَّوْبَة وَاجِب عِنْد الخصم، فَلم يبْق إِلَّا حمل الآيَة على غفران صَاحب الكَبِيرَة قبل التَّوْبَة وَهُوَ المَطْلُوب.

(الشرح) اعلم أنَّ العقلاء اختلفوا في الآيات الواردة في باب الوعيد على أقوال:

القول الأول: أنَّ هذه الآيات وردت لتخويف الناس ليعرضوا عن المعصية، فأمَّا العذاب فلا يوجد أصلاً وألبتة لا في حقّ المؤمن ولا في حقّ الكافر، وهو قول الحشوية، وهذا هو المذكور في هذه المسألة.

القول الثَّاني: قول من سلّم أنّه يجوز أن يعذب الله الكافر بالعذاب في الآخرة دون المؤمن، وهذا قول المرجئة الخالصة؛ فإنّهم قطعوا بأنّ الآيات الواردة في الوعيد مختصّة بالكافر، وبه قال مقاتل بن سليمان، وهذا هو المذكور في المسألة التي بعد هذه المسألة، وهي المسألة الحادية عشر.

والقول الثَّالث: قول من سلّم أَنَّ المؤمن يعذَّب أَيضاً إِذا كان عاصياً، والقائلون بهذا القول اختلفوا:

فقال بعضهم: إنَّ الله تعالىٰ قد يعفو عن الفاسق ولا يخلّده أَصلاً في النَّار بتقدير أَن يعذبه، وهذا هو قول أَصحابنا.

وقال آخرون: إِنَّه يعاقِب الفاسق قطعاً ويخلّده في النَّار وهو اختيار المعتزلة، وهذا البحث هو الذي ذكره في المسأَلة الثانية عشر.

إِذا عرفت تفصيل المذاهب فنحن نشير إلىٰ كلّ واحد من تلك الأَقوال:

أَما القول الأَوَّل فتقريره بالوجوه المذكورة في هذه المسأَلة[1] وهي ظاهرة فلا نشتغل بشرحها.

والجواب / ٢١٣/ عنها حرف واحد: وهو أَنّا لو جوّزنا ذلك لارتفع الوثوق عن الشرائع، ولم يمكن القطع بشيء من الظواهر وهو خلاف إِجماع المسلمين، ثم بتقدير التجويز فما ذكرتم مبنيّ علىٰ الحسن والقبح العقليّين، وقد تقدم ذلك.

وأَيضاً فإِنّه مبني علىٰ أَنَّ للعبد مجال السؤال وهو فاسد؛ إِذ ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فكلّ ما يفعله الله فهو حسن حتىٰ أَنَّه لو أَدخل العصاة الجنة وأَدخل المؤمنين النَّار كان له ذلك، وله أَن يكلّف ما لا يطاق، ولا يكون شيء من ذلك ظلماً بل عدلاً محضاً؛ إِذ لا يُتصوّر منه الظلم، فإِنَّ الظلم تصرّف في ملك الغير بغير إِذنه، وهو لا يصادف ملكاً لأَحد حتىٰ يكون تصرّفه فيه ظلماً.

وأَمّا القول الثاني وهو القول المذكور في المسأَلة الحادية عشر، وهو أَنَّ العذاب مختصّ بالكافر، فقد احتجت المرجئة علىٰ صحته بآيات: فمنها قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ [النحل: ٢٧]، دلّت الآية علىٰ اختصاص الخزي بالكافرين، ثم إِنَّ كلّ من دخل النَّار فقد حصل له الخزي لقوله تعالىٰ: ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ

---

(١) أي: المسألة العاشرة.

أَخۡزَيۡتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢] فلمّا لم يحصل الخزي إلّا للكفار وجب أن لا يحصل دخول النار إلّا لهم.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا قَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡنَآ أَنَّ ٱلۡعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٤٨﴾ [طه: ٤٨]، دلّت الآية علىٰ أَنَّ ماهية العذاب مختصّة بالكافرين فوجب أن لا يحصل فرد من أفراد هذه الماهيّة لأَحدٍ سوىٰ الكافرين.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ۝٨ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٍ﴾ الآية[1]، أخبر بأَنَّ كلّ فوج يدخلون النَّار فإنَّهم يقولون: قد جاءنا نذير ولكن كذّبناه، وهذا يقتضي أَنَّ كلّ من دخل النَّار كان مكذّباً أَنبياء الله فيلزم أَنَّ من لم يكن كذلك لم يدخل النَّار.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿فَأَنذَرۡتُكُمۡ نَارٗا تَلَظَّىٰ ۝١٤ لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ۝١٥ ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝١٦﴾ [الليل: ١٤ - ١٦].

وأَمّا القول الثَّالث فهو الذي ذكره في المسأَلة الثانية عشر، وهو قول من سلّم أَنَّ المؤمن يُعذب إِذا كان فاسقاً.

وقد عرفت أَنَّ القائلين بهذا القول علىٰ طائفتين:

أَحدهما: الذين قالوا: إِنَّ الله قد يعفو عن بعض الذنوب، والذين يدخلهم النَّار من المؤمنين فلا بدَّ أَن يخرجهم منها، وهو قول أَهل السنة.

الطائفة الثانية: الذين قالوا: عذاب الفساق من أَهل الإِيمان مؤبّد، وهذا هو مذهب المعتزلة.

وقد احتج أَصحابنا علىٰ صِحَّة مذهبهم بالوجوه المذكورة في الكتاب:

أَمّا الأَوّل فهو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ كَبِيرٖ ۝٩﴾ [الملك: ٩].

[النساء: ٤٨] الآية[1]؛ وجه التمسّك به هو أَنَّ قوله تعالىٰ: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ لا يمكن أن يتناول صاحب الكبيرة بعد التوبة ولا صاحب الصغيرة فوجب حمله علىٰ صاحب الكبيرة قبل التوبة.

أَمَّا أَنَّه لا يمكن حمله علىٰ الكبيرة بعد التوبة ولا علىٰ الصغيرة فلوجهين:

أَمَّا أولاً فلأَنَّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ معناه لا يغفره تفضلاً؛ لأَنَّا اتفقنا علىٰ أَنَّه يغفره استحقاقاً بأَنَّه إِذا تاب عن الكفر وآمن فإِنّه يغفر له. وإِذا كان قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ معناه أَنَّه تعالىٰ لا يغفر له تفضلاً؛ يكون قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾؛ أَي ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلاً حتىٰ يتوارد النفي والإِثبات علىٰ شيء واحد؛ أَلا ترىٰ أَنَّه إِذا قيل: فلان لا يتفضلّ بمائة ويعطي العشرة لمن يستحقها كان الكلام عبثاً. أَمَّا لو قال: لا يتفضل بالمائة / ٢١٤/ ولكنه يتفضّل بالعشرة كان منتظماً، ولـمّا كان الغفران لصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجباً عند الخصم لا يمكن حمل الآية عليه، فتعيّن حملها علىٰ صاحب الكبيرة قبل التوبة.

وأَمّا ثانياً فلأَنَّه تعالىٰ علّق الغفران علىٰ المشيئة، والمعلَّق علىٰ المشيئة جائز الترك فلا يجوز أَن يكون المراد صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة لأَنَّ غفرانهما واجب عندكم، فتعيّن أَن يكون المراد غفران صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

واعلم أَنَّ كلّ واحد من الوجهين المذكورين ذكرناهما علىٰ سبيل الإِلزام عليهم، فإِنَّ عندهم يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة.

أَمَّا إِذا قلنا: إِنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ عام فيما عدا الشرك؛ فإِنَّه يندرج فيه الصغيرة والكبيرة قبل التوبة، ولا حاجة بنا إِلىٰ الإِلزام، ويحصل منه المطلوب.

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: ٤٨].

(المتن) الثَّانِي: قَوْله تَعَالَى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣]، وَجه الِاسْتِدْلَال أَنَّ قَوْله تَعَالَى: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ﴾ يَقْتَضِي تَخْصِيص هَذَا الخطاب بِأَهْل الإِيمَان؛ فَإِنَّ عَادَة القُرْآن جَارِيَة بتخصيص لفظ العباد بِالمُؤْمِنِينَ، وَقَوله: ﴿ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ يُفِيد القطع بِوُجُود هَذَا الغفران، وَعِنْدنَا أَنَّ كل ذَلِك مَحْمُول على القطع بِأَنَّ الله تَعَالَى يخرج جَمِيع أَهل الإِيمَان من النَّار.

(الشرح) اعلم أَنَّ الآية صريحة في الباب، إِلّا أَنَّ لقائل أَن يقول: هذه الآية لا يمكن إِجراؤها على الظاهر وإِلا لزم القطع بكون كلّ الذنوب مغفورة وأَنتم لا تقولون به، ولأنّه لو كان المراد من الآية غفران الذنوب جميعاً لما أَمر بعد هذه الآية بالتوبة، لكنه قد أَمر بعد هذه الآية بالتوبة فيلزم أَن لا يكون المراد من الآية ما ذكرتم.

والجواب عن الأَوّل: نحن نقول: الذنوب كلّها مغفورة من كلّ العباد الذين هم المؤمنون في عرف القرآن؛ وذلك لأَنَّ صيغة يغفر صيغة المضارع، وعندنا أَنَّ الله يخرج من النَّار من قال: «لا إله إِلّا الله محمد رسول الله»، وعلى هذا التقدير فصاحب الكبيرة مغفور [له] قطعاً.

وعن الثَّاني: أَنَّ عندنا التوبة واجبة، وخوف العقاب قائم؛ لأَنّا لا نقطع بإزالة العقاب بالكلية بل نقول: لعلّه يغفر.

(المتن) الثَّالِث: قَوْله تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْۖ﴾ [الرعد: ٦] أَي حَال ظلمهم، وَذَلِكَ يدلُّ على حُصُول الغفران قبل التَّوْبَة.

(الشرح) هذا هو الدَّليل الثَّالث على صِحَّة مذهبنا، وتقريره هو أَنَّ قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ ظُلْمِهِمْۖ﴾ يقتضي حصول الغفران حال مباشرة الظلم كما إِذا قيل: رأَيت فلاناً على أكله فإنه يدل على أَنّه رآه حال كونه آكلاً، ومعلوم أَنّه حال الاشتغال بالظلم لا يكون تائباً فثبت حصول المغفرة لغير التائب على الإطلاق.

(المتن) الرَّابِع: هُوَ أَنَّ المؤمن يسْتَحق بإيمانه وَسَائِر طاعاته الثَّوَاب، وَيسْتَحق بِفِسْقِهِ العقَاب على قَول الخصم، وَالْقَوْل بِزَوَال اسْتِحْقَاق الثَّوَاب بَاطِل؛ لِأَنَّهُ إِمَّا أَن يحصل الإحباط على سَبِيل الموازنة أَو لَا على هَذَا الوَجْه. وَالْأول بَاطِل؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَن يُؤثر كل وَاحِد مِنْهُمَا فِي عدم الآخر، فَذَلِك التَّأْثِير إِمَّا أَن يَقع مَعاً أَو على التَّعَاقُب، وَالْأول بَاطِل؛ لِأَنَّ المؤثر فِي عدم كل وَاحِد مِنْهُمَا وجود الآخر، وَالْعلَّة حَاصِلَة مَعَ المَعْلُول، فَلَو حصل العدمان مَعاً لحصل الوجودان مَعاً مَعَ ذَيْنك العدمين، وَذَلِكَ يُوجب الجمع بَين النقيضين وَهُوَ محَال، وَالثَّانِي -وَهُوَ حُصُول هَذَا التَّأْثِير على سَبِيل التَّعَاقُب- محَال أَيْضاً؛ لِأَنَّ المغلوب لَا يعود غَالِباً أَلبَتَّةَ.

وَأما القَوْل بِأَنَّهُ يحصل الإحباط لَا مَعَ الموازنة فَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ لَا ينْتَفع ذَلِك المؤمن بإيمانه وَلَا بِطَاعَتِهِ أَلبتة لَا فِي جلب نفع وَلَا فِي دفع ضَرَر وَإِنَّهُ ظلم.

فَثَبت بِمَا ذكرنَا أَنَّ اسْتِحْقَاق الثَّوَاب بَاقٍ مَعَ اسْتِحْقَاق العقَاب، وَإِذا ثَبت هَذَا وَجب وصولهما إِلَيْهِ، فإِمَّا أَن يدْخل الجنَّة مُدَّة ثمَّ ينْتَقل إِلَى النَّار وَهُوَ بَاطِل بالِاتِّفَاقِ، وَإِمَّا أَن يدْخل النَّار مُدَّة ثمَّ ينْتَقل إِلَى الجنَّة، وَهُوَ الحق.

(الشرح) هذا هو الوجه الرَّابع للأصحاب في المسألة، وتقريره أن نقول: أحد الأمرين لازم وهو إِمَّا أن لا يعاقب المؤمن الفاسق أصلاً أو يكون عقابه منقطعاً، وعلى التقديرين يلزم حصول المطلوب.

وإنما قلنا: إنَّ أحد هذين الأمرين لازم؛ وذلك لأنَّ المؤمن قبل صدور المعصية منه كان من أهل الثواب، أمّا عندنا فبحكم الوعد، وأمّا عندكم فبحكم الاستحقاق، ثم إذا صدر منه المعصية فالحال لا يخلو إمَّا أن لا يستحق بعده بسبب المعصية عقاباً أو يستحق[1]، فإن لم يستحق وجب أن لا يعاقب وهو أحد الأمرين، وإن استحق العقاب وهو من أهل الثواب يلزم أن لا يكون استحقاق العقاب

(١) الأصول الخطية: أو لا يستحق ؛ وقد أسقطت (لا النافية) كما ترى.

مُحبِطاً ومزيلاً لما كان يستحقه من الثواب علىٰ طاعاته السابقة، ويلزم من ذلك انقطاع العقاب.

وإنما قلنا بأَنّ استحقاق العقاب لا يجوز أَن يكون مزيلاً لاستحقاق الثواب؛ وذلك لأَنَّه لو كان مزيلاً له فإِمّا أَن يزيله علىٰ وجه / ٢١٥/ الموازنة أَو لا علىٰ وجه الموازنة، ولا سبيل إِلىٰ كلّ واحد من القسمين، فلا سبيل إِلىٰ القول بكونه مزيلاً.

وقبل إِبطال كلّ واحد من القسمين لا بدّ من تفسير الموازنة واللاموازنة:

أَمّا الموازنة فهي أَنّ الثواب إِذا كان عشرة أَجزاء مثلاً والعقاب الطارئ خمسة أَجزاء، فتسقط الخمسة بالخمسة، ويبقىٰ له من الثواب خمسة خالية عن المعارض. والقول بالموازنة هو مذهب أَبي هاشم.

وأَمّا اللاموازنة فهي أَنَّ الطارئ يُسقط السابق بقدره ولا يسقط الطارئ أَلبتة بل يبقىٰ بحاله، وهو مذهب الجبائي.

إِذا عرفت هذا فنقول: أَما إِبطال القسم الأَوَّل وهو القول بالإِحباط مع الموازنة فنقول: لو فرضنا أَنَّ كلّ واحد من السابق والطارئ مؤثر[1] في عدم الآخر فإِما أَن يكون معاً أَو علىٰ التعاقب، وكلاهما منتفٍ فينتفي القول بكون كلّ واحد منهما مؤثراً في عدم الآخر.

وإِنّما قلنا[2]: إِنَّه يستحيل حصول ذلك معاً؛ لأَنَّ المؤثر في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، فلو حصل العدمان يحصل الوجودان حال حصول العدمين وهو محال؛ لأَنَّ العِلَّة واجبة الحصول عند حصول المعلول، فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هذا خلف.

---

(١) ف، ل: مؤثراً.

(٢) ف، ص: - و.

وإنَّما قلنا: إنَّه يستحيل حصول ذلك لا معاً بل علىٰ سبيل التعاقب؛ وذلك لأنَّه يقتضي أن يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوباً غالباً وهو باطل، فعلم أنَّ القسم الأوَّل باطل.

وأمَّا القسم الثَّاني وهو إثبات القول بالإحباط مع القول بعدم الموازنة فهو باطل أيضاً، أمَّا أولاً فلأنَّه يقتضي أن لا ينتفع المؤمن بشيء من طاعاته أصلاً، وذلك فإنَّ من أطاع الله تعالىٰ طول عمره ثم شرب جرعة خمر يلزم أن يكون حاله وحال من لم يعبد الله أصلاً علىٰ السوية؛ لأنَّ عقاب شرب هذه الجرعة قد أسقط ثواب جميع الطاعات وهو لم يسقط ألبتة، وذلك باطل بالضرورة.

وأمَّا ثانياً فلقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] الآية[1]، فعلم بأنَّه لو صحّ القول بالإحباط فإمّا أن يكون مع الموازنة أو لا مع الموازنة وثبت امتناع كلّ واحد من القسمين فثبت امتناع القول بالإحباط.

وإنَّما قلنا بأنَّه يلزم منه القول بانقطاع العقاب؛ وذلك لأنَّه إذا كان استحقاق الثواب واستحقاق العقاب باقياً لا بدَّ من وصول الثواب والعقاب إليه فإما أن يُوصل إليه ثواب إيمانه في الجنة ثم ينقل منه إلىٰ النَّار وهو باطل بالإجماع، وإمّا أن يُوصل عقاب فسقه إليه في النَّار ثم ينقل[2] إلىٰ الجنة، وحينئذٍ يلزم انقطاع العقاب وهو المطلوب.

فصحّ ما ادعينا أنَّ أحد الأمرين لازم، والخصم لا يقول بواحد منهما فيصير محجوجاً.

(المتن) واحتج المخالف بعمومات الوَعيد، وَهِي مُعَارضَة بعمومات الوَعْد، وَالتَّرْجِيح لهَذَا الجَانِب؛ لِأَنَّ المساهلة فِي الوَعيد كرم وَفِي الوَعْد لؤم.

(الشرح) لـمّا فرغ من إقامة الدلالة علىٰ صِحَّة مذهبنا في هذه المسألة شرع في حجة الخصم وتقريره من وجهين: أحدهما المعارضة بعمومات الوعيد مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

---

(١) تمام الآيتين الكريمتين: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨].

(٢) ل: ينتقل.

والجواب من حيث الإجمال والتفصيل:

أَمَّا الإجمال فهو ما ذكر[1] في الكتاب، وتقريره هو أَنّه لما تعارضت آيات الوعد والوعيد فلا بدَّ من صرف التأويل إلىٰ إِحدىٰ الجانبين، وصرفه إلىٰ الوعيد أَحسن من صرفه إِلىٰ الوعد؛ لأَنَّ العفو عن الوعيد مستحسن وإِهمال الوعد مستقبح؛ فكان صرف التأويل إلىٰ الوعيد أَولىٰ، كيف وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد والترجيح بكثرة الأَدلة معتبر.

وأَمّا الجواب عن الآية المذكورة علىٰ التفصيل فنقول: الخلود في الآية بمعنىٰ طول المكث، لا بمعنىٰ / ٢١٦/ الدوام. يقال: حُبس فلان حبساً مخلداً، ويقال: هذا وقف مخلد، والمراد طول المكث، ولأنّه لو كان الخلود هو الدوام لما حسن تأكيده بالتأبيد.

(المتن) واحتج أَيْضاً بقوله تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ۝ ﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٦].

وَالجَواب: يجب حمل لفظ الفجار على الكَامِل فِي الفُجُور وَهُوَ الكَافِر، تَوْفِيقاً بَين هَذِه الآيَة وَبَين مَا ذكرنَاه من الدَّلَائِل.

(الشرح) هذا هو الحجة الثانية للخصم وتقريرها هو أَنّه تعالىٰ بيَّن أَنَّ الفجار لفي جحيم، ولفظ الفجار متناول للمؤمن والكافر، ثم حكم بدوام إقامتهم فيها بقوله: ﴿ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ۝ ﴾؛ أَي ليسوا بخارجين منها، إِذ لو خرجوا لصاروا غائبين عنها.

والجواب عنه من وجهين: أَحدهما: أَنّا نقول بموجب الآية، فإِنَّ الكفار عندنا لا يخرجون منها، فلم يصدق علىٰ مجموع الفجار أَنّهم غائبون[2] عن النَّار.

الثَّاني من الجواب: ما أَشار إليه في الكتاب، وتقريره من وجهين:

---

(١) ل: ما ذكره.

(٢) ف، ل: غائبين.

أحدهما: أنَّ لفظ الفجار لا يتناول إلّا من كان كاملاً في فجوره، وذلك هو الكافر.

يدلّ عليه قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ۝﴾ [عبس: ٤٠ - ٤٢]، غايته أن يقال: هذا ترك لعموم لفظ الفجار، غير أنّا نقول: القرينة التي ذكرناها صالحة لتخصيص هذا العموم.

الثَّاني: يجب حمل لفظ الفجار على الكفار توفيقاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الآيات.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة عشر: القَوْل بشفاعة الرَّسُول ﷺ فِي حق فسَّاق الأمة حق خلافاً للمعتزلة[1].

لنا: قَوْله تَعَالَى فِي صفة الكفَّار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ۝﴾ [المدثر: ٤٨]، وتخصيصهم بِهَذِهِ الحالة يدلّ على أَنَّ حَال المؤمن بِخِلَافِهِ، وَأَيْضاً قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]، فأَمَر الله تَعَالَى نبيه ﷺ أَن يسْتَغْفر للمذنب مِنْهُم، فَإِذا أَتَى بِهَذَا الاسْتِغْفَار فَالظَّاهِر أَنه يجب أَن يشرِّفه الله تَعَالَى بالإجابة إِلَيْهِ، وَإِذا أَرَادَ ذَلِك وَجب أَن يحصل ذَلِك المُرَاد لقَوْله تَعَالَى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ۝﴾ [الضحى: ٥]، وَأَيْضاً قَوْله ﷺ: «أَعددْت شَفَاعَتِي لأهل الكَبَائِر من أمتِي».

(الشرح) اعلم أنَّه قيل في حد الشفاعة أنها نور يشرق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوّة ويسير منه إلى كلّ جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة بشدة المحبة وكثرة المواظبة على السنن وكثرة الذكر له بالصلاة عليه ﷺ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الأمة بعد اتفاقهم على ثبوت الشفاعة اختلفوا في أنَّ تأثيرها في إيصال زيادة الثواب والدرجة إلى أهل الثواب أو تأثيرها في إسقاط العقاب

---

(١) راجع: الأربعين ص٤١٩، نهاية العقول ٤/ ١٩٢، شرح العقائد النسفيّة ص١٧٣، الاقتصاد في الاعتقاد ص، غاية المرام ص٣٠٦، شرح الطوالع ص٢٣٥، شرح المواقف ٨/ ٢١٢، شرح المقاصد ص٢/ ٢٣٩.

من المؤمن الفاسق[1].

فمذهب المعتزلة أَنَّ تأثيرها في زيادة الثواب، وعندنا تأثيرها في إسقاط العقاب.

لنا ما ذكر من الآيات: فمنها قوله تعالىٰ في صفة الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾ [المدثر: ٤٨]، ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار فلو كان حال المسلم كذلك لم يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر، فكان التخصيص بالكافر عبثاً.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] الآية، التمسك به هو أَنَّه تعالىٰ أَمر المصطفىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالاستغفار للمؤمنين، والفاسق مؤمن لأَنَّه تعالىٰ سمّاه مؤمناً حال ما قتل النفس بغير الحق في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] فثبت أَنَّه تعالىٰ أَمره بأَن يستغفر للفاسق، فإِذا أَتىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالاستغفار للفاسق فالظاهر أَنَّه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يريد أَن لا تُرد شفاعته بل يقبلها، وإذا ظهر أَنَّه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يريد ذلك فلا بدَّ وأَن يعطيه الله تعالىٰ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾ [الضحىٰ: ٥].

ومنها قوله تعالىٰ في حق الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وصاحب الكبيرة مرتضىٰ عند الله لأَنَّه مرتضىٰ بسبب إِيمانه، وإذا صدق أَنَّه مرتضىٰ بسبب إِيمانه صدق أَنَّه مرتضىٰ فوجب ثبوت الشفاعة له والخصم لا يقول به.

ومنها قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «شفاعتي لأَهل الكبائر من أمتي»[2]، وهو صريح في الباب.

(المتن) وَاعْلَم أَنَّ دَلَائِل المعْتَزلَة فِي نفي الشَّفَاعَة يجب أَن تكون عَامَّة فِي الأَشْخَاص وَالْأَوْقَات وَإِلَّا فَلَا تفيد مقصودهم، ودلائلنا فِي إِثْبَات الشَّفَاعَة مَخْصُوصَة فِي الأَشْخَاص وَالْأَوْقَات، فَإِنَّا لَا نثبت الشَّفَاعَة فِي حق الكل، فَثَبت أَنَّ دلائلنا خَاصَّة ودلائلهم عَامَّة، وَالخَاص مقدم على العَام.

---

(١) ف، ص: المؤمن والفاسق.

(٢) سنن الترمذي: (٢٤٣٥). سنن أبي داود: (٤٧٤١).

(الشرح) لـمَّا فرغ من إقامة الدلالة على إثبات الشفاعة شرع في الجواب الإجمالي عمّا يذكره الخصم من الآيات الدالّة على نفي الشفاعة، ولا بدَّ من الإشارة إلى الآيات التي هي متمسك / ٢١٧/ الخصم في هذه المسألة أولاً ثم تقرير ما ذكره من الجواب الإجمالي ثانياً:

أمَّا الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾[البقرة: ٤٨]الآية[1]، التمسك به أنَّه لو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: ٤٨] صريح في الباب.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾[2]، فإنَّ الشفاعة نوع من النصرة[3].

ومنها قوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، فقوله تعالى: ﴿وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ يقتضي نفي جميع الشفاعات؛ لأنَّها نكرة في موضع النفي فتعم.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، والفاسق ليس بمرتضى فوجب نفي الشفاعة في حقه.

الجواب هو أنَّ دلائلكم في نفي الشفاعة عامة وإلا لم يدخل فيها صريح، ودلائلنا في إثبات الشفاعة لا بدَّ وأن تكون حاصلة في الأشخاص والأوقات؛ فإنَّا لا نثبت الشفاعة في حق كلّ الأشخاص، ولا نثبتها في جميع الأوقات؛ فثبت أنَّ دلائلنا خاصة ودلائلهم عامة، والخاص مقدّم على العام.

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [البقرة: ٤٨].

(٢) الأصول الخطية: ولا ينصرون.

(٣) ل: فإنَّ الشفاعة نوع نصرة.

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة عشر: الإيمَان عبارَة عَن الِاعْتِقَاد، وَالْقَوْلُ سَبَب لظُهُوره، والأَعمال خَارِجَة عَن مُسَمّى الإيمَان. وَالدَّلِيل عَلَيْهِ وُجوه:

الأول: أَنَّه تَعَالَى جعل مَحل الإيمَان القلب، فقال تَعَالَى: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وَمَعْلُوم أَن القلب مَحل الِاعْتِقَاد.

(الشرح) اختلف المسلمون في حقيقة الإِيمان[1]، وضبط المذاهب فيه هو أَن نقول:

اتفقوا علىٰ أَنَّه إِمَّا أَن يكون اسماً لعمل القلب أَو لعمل الجوارح أَو لمجموعهما، فإِن كان اسماً لعمل القلب ففيه مذهبان:

الأَول: أَنَّه اسم للمعرفة وهو قول الإمامية.

الثاني: أَنَّه اسم للتصديق والاعتقاد القلبي وهو مذهبنا، وإِليه الإشارة في الكتاب.

وأَمّا سائر أَعمال الجوارح فهي خارجة عنه، غاية ما في الباب أَن يقال: الطاعات مؤكدة ومكملة له والإِيمان القولي علامة لحصول الإِيمان القلبي الحقيقي، لكن كلّ ذلك لا يدل علىٰ أَنَّ شيئاً من ذلك داخل في حقيقة الإِيمان.

وأَمّا إِن كان اسماً لعمل الجوارح، فإِمّا أَن يكون اسماً للقول وهو مذهب الكرامية؛ فإِنَّهم جعلوا الإِيمان اسماً للتلفظ بكلمتي الشهادة، وإِمّا أَن يكون اسماً لعمل الجوارح وهو علىٰ قسمين: أَحدهما أَن يجعل اسماً لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط، وهو مذهب أَبي علي وأَبي هاشم.

وثانيهما أَن يجعل اسماً لفعل الطاعات بأَسرها سواء كانت واجبة أَو مندوبة، وهو مذهب أَبي الهذيل وعبد الجبار بن أَحمد.

---

(١) راجع: المحصّل ص٤٠١، نهاية العقول ٤/ ٢٥٩، شرح العقائد النسفيّة ص١٧٦، التمهيد ص٢٠٣، التبصرة ٢/ ١٠٧٥، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٨٣، غاية المرام ص٣٠٩، شرح الطوالع ص٢٢٧، شرح المواقف ٨/ ٣٢٢، شرح المقاصد ص٢٤٦.

وأَمّا إِن كان اسماً لمجموع أَعمال القلب والجوارح فهو أَن يقال: الإِيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأَركان، وهو قول أَكثر السلف.

حجة أَصحابنا الوجوه المذكورة في الكتاب:

الأَوَّل: قوله تعالىٰ: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦]، الآية دلّت علىٰ أَنَّ محلّ الإِيمان عبارة عنه.

واعلم بأَنَّ هذه الآية نزلت في حق عمار بن ياسر حيث أَخذه المشركون وأَكرهوا عليه حتىٰ ذكر كلمة الكفر، فقيل للرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنَّ عماراً قد كفر، فقال: «كلا، إنَّ عماراً مُلِئَ إيماناً مِن فَرْقِه إلىٰ قدمه، واختلط الإِيمان بلحمه ودمه»، فأَتىٰ عمار الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو يبكي، فجعل المصطفىٰ يمسح عينيه ويقول: «مالَك.. إن عادوا لك فعد لهم بما قلت».

وهذه القصة تدلّ علىٰ أَنَّ الإِيمان ليس هو نفس القول؛ وإِلا لكان التلفظ بضد كلمة الإِيمان رفعاً للإِيمان، وعلىٰ أَنَّ التلفظ بالكلمة عند الإِكراه لا يقدح في كمال الإِيمان لأَنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ وصف إِيمان عمار بالأَوصاف الدالة علىٰ حصول كمال الإِيمان له.

إِلّا أَنَّ فيها بحثاً وهو أَن يقال: إِنَّ قوله عليه / ٢١٨/ السلام: «إِنّ عماراً مُلِئَ إيماناً إلىٰ آخره» يدل علىٰ أَنَّ الإِيمان ليس محله القلب فحسب بل محلّه مجموع البدن.

ومن جملة ما يدلّ علىٰ أَنَّ محل الإِيمان هو القلب وحده قوله تعالىٰ: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

(المتن) الثَّانِي: أَنَّه تعالى كلّما ذكر الإِيمَان عطف الأَعْمَال الصَّالِحَة عَلَيْهِ، والعطف يُوجب التغاير ظَاهراً.

(الشرح) هذا هو الوجه الثاني في تقرير صِحَّة مذهب أَصحابنا، ووجهه هو أَنه تعالىٰ كلما ذكر الإِيمان عطف عليه الأَعمال الصالحات مثل قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟

﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ أَجۡرٌ غَيۡرُ مَمۡنُونِۭ ﴾ [الانشقاق: ٢٥] الآية[١]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٧] الآية، وقوله: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٥] الآية[٢]، ولا يخفى أنَّ العطف يوجب التغاير فيلزم أن تكون الأعمال الصالحة خارجة عن الإيمان، وبهذا القدر يصير المعتزلي محجوجاً، فإنَّ عنده الإيمان اسم للأعمال.

(المتن) الثَّالِث: أنّه تعالى أثبت الإيمَان مَعَ الكَبَائِر، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فَسمّى قَاتل النَّفس عمداً عُدْواناً بِالمُؤمنِ، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩]، فَسمَّى البَاغِي مُؤمناً.

(الشرح) تقرير هذا الوجه هو أن يقال: إنَّه تعالى شرط في الإيمان الموجب للأمن عدمَ الظلم الذي هو من الكبائر، ولو كان الظلم أحد أجزاء مسمّى الإيمان لكان التقييد عبثاً فيلزم أن لا يكون ترك الظلم الذي هو مختصّ بالجوارح داخلاً في الإيمان، ولذلك قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ ﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية[٣]، وذلك يدلّ على تحقق الإيمان مع صدور القتل الذي هو من الكبائر؛ لأنّه تعالى سمّاه مؤمناً حال ما أوجب القصاص عليه، وإيجاب القصاص عليه يدلّ على صدور القتل العمد العدوان.

أجابت المعتزلة بأنَّ القاتل كان مؤمناً قبل القتل فسمّاه الله مؤمناً بهذا التأويل، وهو خلاف الظاهر.

---

(١) قال تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ أَجۡرٌ غَيۡرُ مَمۡنُونِۭ ﴾ [الانشقاق: ٢٥].

(٢) تمام الآية الكريمة: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنۡهَا مِن ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٢٥].

(٣) تمام الآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وكذلك قال تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [الحجرات: ٩] الآية[1]، فسماهم مؤمنين حال البغي والمعصية.

واعلم أَنَّ المعتزلة ينازعوننا في مقامين:

أَحدهما في كون الإِيمان عبارة عن الاعتقاد، والثاني في أَنَّ أَعمال الجوارح غير داخلة فيه، ومهما ثبت الأَوَّل ثبت الثَّاني لكن لا ينعكس.

إِذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ الوجه الأَوَّل يدلّ علىٰ المقام الأَوَّل وأَمّا الوجه الثَّاني والثالث فهما لا يدلان علىٰ المقام الأَوَّل بل هما يدلّان علىٰ المقام الثاني.

(المتن) واحتج المخَالف بِأَن قَالَ: الأَعْمَال مُسَمَّاة بِالدّينِ لقَوْله تَعَالَى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝﴾ [البينة: ٥]، وَقَوله: ﴿وَذَٰلِكَ﴾ عَائِد إِلَى كل مَا تقدم ذكره، فَوَجَبَ أَن تكون كلهَا مُسَمّىً بِالدّينِ، وَالدّين هُوَ الإِسْلَام لقَوْله تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وَالْإِسْلَام عين الإِيمَان لِأَنَّ الإِيمَان لَو كَانَ غير الإِسْلَام لما كَانَ مَقْبُولاً لقَوْله تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]. وبالإِجماع الإِيمَان مَقْبُول.

فَثَبت أَنَّ الأَعْمَال دين، وَالدّين الإِسْلَام، وَالْإِسْلَام هُوَ الإِيمَان، فَوَجَبَ كَون الأَعْمَال دَاخِلَة تَحت اسْم الإِيمَان.

وَالجَواب: يجب التَّوْفِيق بَين هَذِه الدَّلَائِل بِقدر الإِمْكَان، فَنَقُول: الإِيمَان لَهُ أصل وَله ثَمَرَات، فأَصل الإِيمان هُوَ الِاعْتِقَاد، وَأَمَّا هَذِه الأَعْمَال فقد يُطلق لفظ الإِيمَان عَلَيْهَا كَمَا يُطلق اسْم أَصل الشَّيْء علىٰ ثمراته.

(الشرح) لـمَّا فرغ من إِقامة الدلالة علىٰ صِحَّة مذهبنا شرع في شبهة الخصم، وتقريرها من وجوه:

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝﴾ [الحجرات: ٩].

أَحدها: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ الدين عبارة عن مجموع الأَعمال الصالحة، ثم إِنَّ الدين إِسلام والإِسلام إِيمان، يلزم منه أن يكون مجموع الأَعمال إِيماناً:

أما المقدِّمة الأولىٰ - وهي أَنَّ الدين عبارة عن جميع الأَعمال الصالحة - فبيانها هو أَنَّه تعالىٰ قال: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝ ﴾ [البينة: ٥]، فقوله تعالىٰ: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ إِشارة إِلىٰ كلّ ما تقدّم فيجب أَن يكون كلّ ما تقدّم ديناً.

وأَمّا المقدِّمة الثانية -وهي أَنَّ الدين هو الإسلام- فيدل عليها قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩].

وأَمّا المقدِّمة الثالثة -وهي أَنَّ الإسلام هو الإِيمان- فيدلّ عليها وجهان:

أَمّا أولاً فلأَنَّه لو كان غيرَ الإسلام لما كان مقبولاً ممن ابتغاه لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وأَمّا ثانياً فلأَنَّه تعالىٰ استثنىٰ المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿ فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ۝ ﴾ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦]، فلو لم يكن معناهما واحداً لما حسن هذا الاستثناء.

وثانيها: قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أَي صلاتكم[1]./ ٢١٩/

وثالثها: أَنَّ قاطع الطريق يخزىٰ لأَنَّه تعالىٰ يدخله النَّار؛ لقوله تعالىٰ في صفتهم: ولهم عذاب النَّار[2]؛ وكل من أدخل النَّار فقد أُخزي لقوله تعالىٰ: ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ

---

(١) ص: صلواتكم.

(٢) هكذا في الأصول الخطية، ولعلّ الفاضل الشارح لم يقصد إيراد الآية بل معناها. وتمام الآية الكريمة فيما يتعلّق بقاطع الطريق: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ ﴾ [المائدة: ٣٣].

﴿أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، فثبت أنَّ قاطع الطريق يُخزىٰ فوجب أن لا يكون مؤمناً؛ لأنَّ المؤمن لا يُخزىٰ لقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

والجواب عن الأوَّل: أنّا نقول[1]: لا يمكن حمل الآية علىٰ قوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾، علىٰ جميع ما تقدّم في الآية من ذكر الأعمال لوجهين:

أمّا أولاً فلأنّ لفظة ﴿وَذَٰلِكَ﴾ لفظة الوحدان، فلا يجري علىٰ الأمور الكثيرة.

وأمّا ثانياً فلأنّ ﴿وَذَٰلِكَ﴾ من ألفاظ الذكران، فلا يجوز إجراؤها علىٰ إقامة الصلاة والزكاة؛ لأنّهما مؤنثان، وإذا ثبت هذا فلا بدَّ لهم من أن يُضمِروا شيئاً آخر، وهو أن يقولوا: ذلك الذي أُمرتم به. وإذا كان كذلك فليس هذا الإضمار أولىٰ من أن يُضمر شيئاً[2] آخر، وهو أنَّ معنىٰ ﴿وَذَٰلِكَ﴾ أنَّ ذلك الإخلاص. ويكون قوله: ﴿مُخْلِصِينَ﴾ دالًّا عليه، وإذا تعارض الإضماران فلا بدَّ من الترجيح، وهو معنا؛ لأنَّ إضمارنا لا يؤدّي إلىٰ تغيير اللغة وإضمارهم يؤدي إلىٰ ذلك، فما ذكرناه أولىٰ.

ثم إنّا نعارضهم بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦]، فيلزمكم أن تكون عدة الشهور من الدين.

سلّمنا صحَّة ما ذكروه وسلامته عن هذه المعارضة، لكنا نقول: لا بدَّ من التوفيق بين ما ذكرناه وبين ما ذكرتم صوناً للدليل عن الترك، فطريق التوفيق هو أن نقول:

الإيمان له أَصل وله ثمرات، فالأَصل هو التصديق القلبي، وأَمّا الأَعمال والأَخلاق فكلها من ثمراته، وكما يطلق اسم الشيء علىٰ أَصل ذلك الشيء فكذلك يطلق علىٰ ثمرات ذلك الشيء، فلفظ الإيمان إنّما أطلق حيث أطلق[3] علىٰ الأَعمال لكونها من

---

(١) الأصول الخطية: أنّا لا نقول.

(٢) الأصول الخطية: بأن يضمر شيئاً.

(٣) ص: إنّما يطلق حيث يطلق.

ثمرات الإيمان، فلا يلزم كونها نفس الأعمال وهذا هو الجواب المشار إليه في الكتاب.[1]

وعن الثَّاني: لمَ قلتم أنَّ المراد من قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] الصلاة إلى بيت المقدس، ولمَ لا يجوز أن يكون المراد منه التصديق بوجوب تلك الصلاة؟

وعن الثَّالث أنَّه معارض بالآيات والأخبار الدالّة على كون الفاسق مؤمناً فإنّه يدخل الجنة، ومن جملة تلك الأخبار أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ قرأ: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝﴾ [الرحمن: ٤٦] فقال أبو الدرداء: وإن زنى وسرق يا رسول الله، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: وإن.. رغم أنف أبي الدرداء[2].

(المتن) المَسْأَلَة الخَامِسَة عشر: القَائِلُونَ بِأَنَّ الأَعْمَال دَاخِلَة تَحت اسْم الإِيمَان اخْتلفُوا:

فَقَالَ الشَّافِعِي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى: الفَاسِق لَا يخرج عَن الإِيمَان.

وَهَذَا فِي غَايَة الصعوبة؛ لِأَنَّهُ لَو كَانَ الإِيمَان اسْماً لمجموع أُمُور فَعِنْدَ فَوَات بَعْضهَا فقد فَاتَ ذَلِك المَجْمُوع فَوَجَبَ أَن لَا يبْقى الإِيمَان.

وأَما المعْتَزلَة والخوارج فقد طردوا القيَاس وَقَالُوا: الفَاسِق يخرج عَن الإِيمَان.

ثمَّ اخْتلف القَائِلُونَ بِهَذَا، فَقَالَت المعتَزلَة: إِنَّه يخرج عَن الإِيمَان وَلَا يدْخل فِي الكفْر وَهُوَ منزلَة بَين المنزلتين. وَقَالَت الخَوَارِج: إِنَّه يدْخل فِي الكفْر، واحتَجُّوا بقوله تَعَالَى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝﴾ [المائدة: ٤٤] وَهُوَ فِي غَايَة البعد.

(الشرح) لـمَّا فرغ من البحث عن حقيقة الإيمان شرع في البحث عن بعض تفاريع الإيمان، قد عرفت أنَّ القائل بأَنَّ الأعمال داخلة تحت الإيمان هم السلف وجمهور المعتزلة.

---

(١) ص: وهذا هو الجواب الثاني في الكتاب.

(٢) سنن النسائي: (١١٥٦٠).

أمَّا السلف فمنهم من قال بعدم خروج الفاسق من الإيمان بسبب فسقه، وهو الشافعي المطلبي رضوان الله عليه، قال المصنِّف قدّس الله روحه: وهذا في غاية الصعوبة.

ووجهه هو أَنَّ الإيمان عنده إذا كان عبارة عن مجموع الإقرار باللسان والتصديق بالقلب والعمل بالأركان، ولا يخفىٰ أَنَّ المجموع المركب من أمور إذا انتفىٰ واحد منها لا بدَّ وأن ينتفي ذلك المجموع، فإذا كان العمل علىٰ زعمه داخلاً في حقيقة الإيمان فلا بدَّ من انتفائه في حق الفاسق انتفاء نفس الإيمان عنه، فكان القول بكون الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة المذكورة والحكم بعدم خروج الفاسق عن الإيمان في غاية الصعوبة.

واعلم أَنَّ الظنّ بالشافعي رضي الله / ٢٢٠/ عنه هو أَنَّه ما حكم علىٰ الفاسق بخروجه عن الإيمان، لكن لا يلزم من عدم الحكم بالخروج عن الإيمان الحكم بعدم خروجه عن الإيمان، بل من الجائز أَنَّه ما حكم لا بالخروج عن الإيمان ولا باللاخروج عنه، وإن كان يلزم من قوله: الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة المذكورة الحكمُ بالخروج عن الإيمان بسبب الفسق لكن ضمناً لا صريحاً؛ فلا يلزم من عدم حكمه عليه بالخروج عن الإيمان صريحاً محذور أصلاً.

وأمّا المعتزلة: فقد طردوا القياس؛ وذلك لأنَّه لما كان العمل عندهم داخلاً في حقيقة الإيمان لزمهم طرد القياس والحكم بخروج الفاسق منه.

ثم القائلون بخروج الفاسق من الإيمان اختلفوا أيضاً، فمنهم من قال: إنَّه كافر وهم الخوارج، ومنهم من قال: إنَّه كافر نعمة وهم الزيدية، ومنهم من قال: إنَّه منافق وهو الحسن البصري، ومنهم من قال: إنَّه لا مؤمن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين.

والحق أنَّه مؤمن.. أمَّا من حيث النَّقل فما ذكرنا من الآيات الدالة علىٰ أَنَّ الإيمان يبقىٰ مع المعاصي[1].

---

(١) ص: العاصي.

وأمّا من حيث العقل فهو أنَّ المؤمن من اتصف بالإيمان كما أنَّ الأسود من اتصف بالسواد، والفاسق متصف بالإيمان لأنَّ الإيمان هو التصديق على ما مر، والفاسق متصف به.

وأمّا الخوارج فقد تمسّكوا بأمور: الأوّل ما ذكره في الكتاب؛ وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤]، والاحتجاج بالآية هو أنّها عامة فيدخل فيها الفاسق، ولأنّه تعالى علّل كفرهم بأنّهم لم يحكموا بما أنزل الله وذلك يقتضي أنَّ كلّ من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر.

والثاني: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ثم قال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

الثالث: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»[(١)].

والرابع: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً»[(٢)].

والجواب عن الأوّل: لا نسلّم أنَّ صيغة (من) للعموم، والذي يدل على أنَّ صيغة (من) ليست للعموم هو أنّه يصحّ إدخال لفظي الكل والبعض عليها، ولو كانت للعموم لكان إدخال لفظ الكل عليها تكريراً، وإدخال لفظ البعض عليها نقضاً.

سلّمناه لكن قوله: ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ إمّا أن يكون المراد: ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله، أو المراد به: كلّ ما أنزل الله، فإن كان الأوّل فنحن نقول بموجبه لأنَّ من لم[(٣)] يحكم بشيء مما أنزل الله فهو كافر، وأمّا الثّاني فليس في الآية دليل عليه.

---

(١) المعجم الأوسط للطبراني برقم (٣٣٤٨)، ونصّه هناك: «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر».

(٢) رواه البيهقي في السنن برقم (٨٩٢٢)، ولفظ الحديث: «من لم يحبسه مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا أو نصرانيا» ثم قال هناك: وهذا وإن كان إسناده غير قوي فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) ف، ل: لا.

سلّمنا العموم في الحكم والمحكوم به لكنّا نخصصه بما قبل الآية وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ ﴾ [المائدة: ٤٤]، ثم قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [المائدة: ٤٤]، فرجع إلى المنزل المذكور قبله وليس ذلك إلّا التوراة، والذي وجب عليهم الحكم به هم اليهود خاصّة.

وعن الثّاني أَنَّ قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ [آل عمران: ٩٧] يحتمل أن يكون المراد منه: ومن أنكر وجوب الحج الذي أوجبه الله عليه فقد كفر، وذلك لا نزاع فيه.

وعن الثّالث والرابع هو أَنَّ ما ذكرتم من الحديث من باب الآحاد فلا يصلح معارضاً لما ذكرناه، والله أعلم .

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة عشر: كَانَ عبد الله بن مَسْعُود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُول: أَنا مُؤمن إن شَاءَ الله. وَتَبعهُ جمع عظيم من الصَّحَابَة وَالتَّابِعِينَ وَهُوَ قَول الشَّافِعِي، وَأنْكرهُ أَبُو حنيفَة وَأَصْحَابه.

قَالَت الشَّافِعِيَّة: لنا وُجُوه: الأول: أَنَّا لَا نحمل هَذَا على الشَّك فِي الإِيمَان بل على التَّبَرُّك، كَقَوْل الله تَعَالَى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وَلَيْسَ المُرَاد مِنْهُ الشَّك؛ لِأَنَّهُ على الله تَعَالَى محَال، بل لأجل التَّبَرُّك والتعظيم.

الثَّانِي: أَن يحمل على الشَّك، لَكِن لَا فِي الحال بل فِي العَاقِبَة؛ لِأَنَّ الإِيمَان المنتفع بِهِ هُوَ البَاقِي عِنْد المَوْت، وكل أَحد يشك فِي ذَلِك، فنسأل الله تَعَالَى إبقاءنا عليه في تِلْكَ الحالة.

وَالثَّالِث: أَنَّ الإِيمَان لما كَانَ عِنْد الشَّافِعِي هُوَ مَجْمُوع الأُمُور الثَّلَاثَة: وَهِي القَوْل وَالْعَمَل والاعتقاد، وَكَانَ حُصُول الشَّك فِي العَمَل يَقْتَضِي حُصُول الشَّك فِي أَحد أَجزَاء هَذِه المَاهِيّة، فَيصح الشَّك فِي حُصُول الإِيمَان، وَأَمَّا عِنْد أبي حنيفَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلَمَّا كَانَ الإِيمَان عبارَة عَن الِاعْتِقَاد المجرّد لم يكن الشَّك فِي العَمَل مُوجباً لوُقُوع الشَّك فِي الإِيمَان، فَظهر أنه لَيْسَ بَين الإِمَامَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مُخَالفَة فِي المَعْنى.

(الشرح) اعلم أَنَّ الاستثناء في الإِيمان صحيح عند علماء الصحابة والتابعين وأكثر السلف، وهو اختيار الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأنكر أبو حنيفة رحمة الله عليه صحّته[1].

والعلماء قالوا في تصحيحه وجوهاً أربعة، ثلاثة منها مذكورة في الكتاب:

الأَوَّل: أن يحمل الاستثناء لا [2] على الشك بل على التبرك، والتأدب بذكر الله تعالى في كلّ حال، وإِحالة الأمور كلها إلى مشيئة الله تعالى، /٢٢١/ فقد أَدّب الله تعالى عبده ونبيّه ﷺ فقال: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤]، ثم إِنّه لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه، بل قال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقد كان الله عالماً بأَنّه يدخل لا محالة وأنّه شاءه، ولكن المقصود تعليمه ذلك، فتأَدّب المصطفى ﷺ في كلّ ما كان يُخبِر عنه معلوماً كان أَو مشكوكاً حتى قال لما دخل المقابر: «السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وإنّا إِن شاء الله بكم لاحقون»[3]، واللحوق بهم غير مشكوك فيه إِلّا أَنَّ مقتضى الأَدب ذلك.

الثّاني: أَن يكون مستنداً إلى الشكّ، لكن لا في الحال بل من خوف العاقبة فإِنّه لا يدري المؤمن أَيسلم الإيمان عند الموت أَم لا؛ إذ الإيمان المنتفع به هو الإِيمان حال الموت وهو غير متيقن، ومن ذلك عَظُم خوف العارفين لأَجل أَنَّ الخاتمة ثمرة المشيئة السابقة الأَزلية التي لا تظهر إِلّا بظهور المقضيّ به.

الثالث: أَن يكون الاستثناء مستنداً إلى الشكّ من حيث إِنَّ الإِيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة عند الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فيكون الشكّ في حصول العمل على الوجه المشروع والمقبول عند الله شكاً في ماهية الإِيمان؛ ضرورة أَنَّ الشكّ في حصول

---

(١) راجع: المحصّل ص٤٠٥، شرح العقائد النسفية ص١٨٦، شرح المقاصد ٢/ ٢٦٣.

(٢) ص: أن لا يحمل الاستثناء.

(٣) الحديث مشهور في دواوين الحديث الشريف، انظر مثلاً صحيح مسلم حديث رقم (٦٠٧).

أحد أَجزاء المركب شك في حصول ذلك المركب؛ فثبت أَنَّه يصحّ الشكّ في حصول الإيمان بناء على ما ذكره من تفسير الإيمان.

وأَمّا عند أَبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلمّا كان الإيمان عبارة عن مجرد الاعتقاد لم يكن الشكّ في العمل موجباً لوقوع الشكّ في الإيمان، فظهر أَنَّه ليس بين الإمامين نزاع إِلّا في اللفظ.

الرَّابع: أَن لا يكون الاستثناء مستنداً إِلىٰ الشكّ بل يكون الغرض منه الاحتراز عن الجزم خِيفة ما فيه من تزكية النفس، قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢]، وهذا الوجه غير مذكور في الكتاب.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة عشر: اعْلَم أَن الإِنْسَان إِذا صدر مِنهُ فعل أَو ترك فَإِنَّهُ يحصل أَولاً فِي قلبه اعْتِقَاد أَنه نَافِع أَو ضار، ثمَّ يتَوَلَّد من اعْتِقَاد كَونه نَافِعاً ميل إِلَى التَّحْصِيل، وَمن اعْتِقَاد كَونه ضاراً ميل إِلَى التّرْك، ثمَّ تصير القُدْرَة مَعَ ذَلِك الميل مُوجبَة إِمَّا للْفِعْل أَو للترك.

إِذا ثَبت ذَلِك.. فالتوبة كَذَلِك، فَإِن الرَّجل إِذا اعْتقد أَنَّ فعل المعْصِيَة يُوجب الضَّرَر العَظِيم ترَتّب على حُصُول هَذَا الِاعْتِقَاد نفرة عَنهُ، ثمَّ إِنَّ تِلْكَ النفرة تقْتَضِي ثَلَاثَة أُمُور: فأولها: التَّدَم بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا صدر عَنهُ فِي المَاضِي. وَالثَّانِي: تَركه بِالنِّسْبَةِ إِلَى الحَال. وَالثَّالِث: العَزْم على التّرك بِالنِّسْبَةِ إِلَى المسْتَقْبل، فَهَذَا هُوَ الكَلَام فِي حَقِيقَة التَّوْبَة.

(الشرح) اعلم أَنَّ الغرض من هذه المسأَلة بيان حقيقة التوبة[1]، فإِنّه لـمّا[2] أَراد أَن يبيّن وجوب التوبة على العبد قدّم عليه مسأَلة، وهي بيان حقيقة التوبة:

وتحقيق الكلام في التوبة هو أَن يقال: كلّ عمل أَو ترك يصدر عن الإنسان فإِنّه قبل صدور الفعل أَو الترك عنه لا بدَّ وأَن يحصل في قلبه أَولاً العلم بكون الفعل نافعاً

(١) راجع: غاية المرام ص٣١٣، شرح المواقف ٨/ ٣١٤، شرح المقاصد ص٢٤١.

(٢) الأصول الخطية: إذا.

أَو لذيذاً، والعلم بكونه ضارّاً مؤلماً، ثم ينبعث من العلم[1] بكونه نافعاً ميلٌ إلىٰ مباشرته، ومن العلم بكونه ضاراً ميلٌ إلىٰ تركه.

إذا عرفت هذه القاعدة فاعلم بأنّ التوبة كذلك؛ فإِنَّ الإنسان إِذا حصلت له معرفة ضرر المعاصي والذنوب في الآخرة وبكونها حجاباً بينه وبين محبوباته.. ترتب عليه نفرة عن ذلك الفعل الضار، ثم إِنَّ تلك النفرة تقتضي أموراً ثلاثة:

أَحدها: الندم علىٰ ما صدر عنه من المعاصي في الزمان الماضي، **والثاني**: تركه في الحال، **والثالث**: العزم علىٰ الترك في الزمان المستقبل، فهذا هو بيان حقيقة التوبة.

واعلم أَنَّ هذا قريب[2] مما ذكره الشيخ حجة الإسلام الغزالي قدس الله روحه في بيان حقيقة التوبة في كتاب الإِحياء، وكأَنّه مستفاد من كلامه، ولنذكر هنا عبارة الشيخ حجة الإسلام في حد التوبة تبركاً[3] قال:

حقيقة التوبة عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مترتبة :علم وحال وعزم.

أَمَّا العلم فهو معرفة ضرر الذنوب وكونها حجاباً بينه وبين محبوباته، وإِذا[4] استولت هذه المعرفة أَوجب الجزء الثَّاني وهي[5] حالة الندم، وهي تألم القلب وتوجعه بسبب فعله المفوت لمحبوباته ويسمىٰ ندماً، ثم ينبعث من ذلك التألم إِرادة وقصد إلىٰ فعل له تعلق بالماضي وهو تلافي ما فات بالجبر والقضاء / ٢٢٢/ إن كان قابلاً للجبر، وبالحال وهو ترك ما كان ملابساً في الحال، وبالاستقبال وهو العزم علىٰ أَن لا يعود عليه أَبداً، وهو الجزء الثَّالث.

---

(١) ل: الميل.

(٢) ل: - قريب.

(٣) ل، ص: كما ؛ وفي هامش (ف): [مطلب نقله من إحياء الغزالي] ؛ وانظر أَوّل كتاب التوبة من الإِحياء.

(٤) ل ص: فإذا.

(٥) ف، ص: هو.

وقد يطلق اسم التوبة على النَدَم؛ لأنَّه أعظم أركان التوبة، ويجعل المعرفة كالأصل، والترك كالثمرة، وبهذا الاعتبار قال ﷺ: «الندم توبة»، وهو كقوله عَلَيْهِالسَّلَامُ: «الحج عرفة».

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة عشر: التَّوْبَة وَاجِبَة على العَبْد لقَوْله تَعَالَى: ﴿ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]. وَهِي مَقْبُولَة قطعاً لقَوْله تَعَالَى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥].

وَقَالَت المعْتَزِلَة: يجب قبُولهَا على الله تَعَالَى عقلاً.

وَقَالَ أهل السّنة: لَا يجب على الله شَيْء أَلبَتَّة.

وَقَالَت الفلاسفة: المعْصِيَة إِنَّمَا توجب العَذَاب من حَيْثُ إِنَّ حب الجسمانيات إذا بَقِي فِي النَّفس بعد مُفَارقَة البدن وَلَا يُمكنهَا الوُصُول إِلَى المحبوب فَحِينَئِذٍ يحصل البلَاء وتعظم المشقة، والتوبة عبارَة عَن اطِّلاع النَّفس على قبح هَذِه الجسمانيات، وَإِذا ثبت هَذَا الِاعْتِقَاد زَالَ الحبّ وحصلت النفرة، فَبعد المَوْت لَا يحصل العَذَاب بِسَبَب العَجز عَن الوُصُول إِلَيْهَا.

(الشرح) لـمَّا بيّن حقيقة التوبة شرع في إثبات مطالب ثلاثة:

أحدها: بيان وجوبها على العبد، والثاني: بيان كونها مقبولة عند الله، والثالث: بيان عدم وجوبها على الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

أَمَّا المطلوب الأَوَّل - وهو إثبات وجوبها على العبد - فيدلّ عليه النَّقل والعقل:

أَمَّا النَّقل: فقوله تعالى: ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾ [النور: ٣١] ظاهر الآية الأمر بالتوبة لجميع الأشخاص في جميع الأحوال، وظاهر الأمر للوجوب[1]؛ لأَنَّ تارك المأمور به عاصٍ لقول قائلهم: أمرتك أمراً جازماً فعصيتني، ولقوله تعالى: ﴿ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ

(١) ل: الوجوب.

﴿ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ﴾ [التحريم: ٦]، والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [النساء: ١٤] الآية، فيكون تارك المأمور مستحقاً للعقاب ولا نعني بقولنا: الأمر للوجوب إلّا ذلك.

وأمّا العقل: فهو أنّه ليس في الوجود آدمي إلّا وشهوته التي هي جند الشيطان في إغوائه سابقة علىٰ عقله الذي هو وسيلة المَلَك إلىٰ إرشاده، فكان الرجوع عما سبق إليه عن مساعدة الشهوات ضرورياً في حقه، وهذا هو المراد من التوبة.

بل نقول: التوبة واجبة علىٰ الدوام وفي كلّ حال؛ لأَنَّ كلّ بشر لا يخلو عن معصية بالجوارح إذ لم يخل الأَنبياء عنه كما في القرآن، فإن خلا في[1] بعض الأَحوال عنه فلا يخلو عن همّ الذنوب بالقلب، فإن خلا عنه فلا يخلو عن الوساوس الشيطانية بإيراد الخواطر المذهلة عن ذكر الله تعالىٰ، فإن خلا عنه فلا يخلو عن قصور في العلم بالله وصفاته وعن غفلة[2]، وكل ذلك نقص وله أَسباب، وترك أَسبابه بالتشاغل بأَضداده رجوع عن طريق إلىٰ ضده، ولا معنىٰ للتوبة إلّا الرجوع، فعلم أَنّه لا يُتصور خلو الآدمي عن هذا النقص وإنما يتفاوتون في المقادير؛ ولهذا قال عَلَيهِ السَّلَامُ: «إِنَّه ليُغانّ علىٰ قلبي، وإنّي لأَستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة»[3].

وأَمّا المطلوب الثاني وهو إثبات كونها مقبولة؛ فاعلم أَنَّ التوبة إذا استجمعت شرائطها كانت مقبولة لا محالة؛ لأَنَّ القلب السليم مقبول عند الله، وهو خلق سليماً لقوله عَلَيهِ السَّلَامُ: «كلّ مولود يولد علىٰ الفطرة»، وإنّما تفوته السلامة بكدورات الذنوب، ونار الندم تمحو تلك الكدورات كنور النهار يذهب بظلام الليل.

---

(١) الأصول الخطية: عن.

(٢) ص، ل: عن غفلة ؛ والواو في نسخة (ف) كأنّها كتبت إلحاقاً من الناسخ بعدما كان أسقطها، وإثباتها أقرب لما في الإحياء.

(٣) صحيح مسلم برقم: (٢٧٠٢).

والذي يدلّ على كونها مقبولة مهما اجتمعت الشرائط قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥]. وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الله يبسط يده بالتوبة لمسيء الليل إلى النهار، ولمسيء النهار إلى الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»[١] والطالب وراء القابل. وقال: ﷺ: «إنَّ العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة، قيل: كيف ذلك يا رسول الله؟ قال: يكون نصب عينيه تائباً فارّاً منه حتى يدخل الجنة»[٢].

وقيل: قال تعالى: «بشّر المذنبين أنّهم إن تابوا قبلت توبتهم، وحذر الصديقين أني إن وضعت عليهم عدلي عذبتهم».

وأمّا المطلوب الثّالث وهو بيان أَنَّ التوبة غير واجبة على الله عقلاً فاعلم أَنَّ من مذهبنا أنّه لا يجب على الله شيء أصلاً.

وذهبت المعتزلة إلى أَنَّ قبول التوبة واجب على الله تعالى، وقوم منهم يوجبون اللطف والعوض والثواب، والبغداديون / ٢٢٣/ خاصّة يوجبون العقاب ويوجبون الأَصلح في الدنيا.

حجتنا أَنَّ الحكم لا يثبت إلّا بالشرع ولا حاكم على الشرع، فلا يجب عليه شيء، ولأنّ اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حد الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى هذا الحدّ ممكنة، والله تعالى قادر على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة.

---

(١) كذا في الإحياء للإمام الغزالي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وفي صحيح مسلم (٢٧٥٩): عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: «إن الله عَزَّ وَجَلَّ يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»، وفي المعجم الأوسط للطبراني: « فقال رسول الله ﷺ: «خذ عنك، إن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى باسط يده بالليل لمسيء النهار ليتوب، فإن تاب تاب الله عليه، وباسط يده بالنهار لمسيء الليل ليتوب، فإن تاب تاب الله عليه، وإن الحق ثقيل كثقله يوم القيامة، وإن الباطل خفيف كخفته يوم القيامة، وإن الجنة محظور عليها بالمكاره، وإن النار محظور عليها بالشهوات».

(٢) ورد في «الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير» للإمام السيوطي، حديث رقم (٣١٦٩)، ونسبه لابن المبارك عن الحسن مرسلاً.

وأمّا معنى التوبة على قوانين مذهب الفلاسفة فالأمر فيه ظاهر على ما ذكره، فلا نشتغل بشرح ذلك.

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة عشر: قَالَ الأَكْثَرُونَ: التَّوْبَة عَن بعض المعاصِي مَعَ الإِصْرَار على البَعْض صَحِيحَة. وَقَالَ أَبُو هِاشم: إِنَّهَا لَا تصح.

حجَّة الأَوَّلين:[1] إنَ اليَهُودِيّ إذا غصب حَبَّة ثمَّ تَابَ عَن اليَهُودِيَّة مَعَ الإِصْرَار على غصب تِلْكَ الحبَّة؛ فأَجمعُوا على أَنَّ تِلْكَ التَّوْبَة صَحِيحَة.

(الشرح) اختلفوا في صِحَّة التوبة عن بعض الذنوب مع الإِصرار على البعض الآخر، فالجمهور من العلماء على أَنَّه صحيح[2]، وزعم بعضهم أَنَّه[3] غير صحيح وهو اختيار أَبي هاشم.

حجة الجمهور من وجهين:

أَحدهما: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «النّدم توبة»[4]، والنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يشترط التوبة من كلّ ذنب فوجب أَن لا يكون شرطاً.

الثاني: ما ذكره في الكتاب، وهو أَنَّ اليهودي إِذا غصب شيئاً ثم تاب عن الكفر ورجع إلى الإسلام مع إِصراره على الغصب، فإِنَّ بالاتفاق توبته عن الكفر صحيحة؛ وذلك يدلّ على تصوّر التوبة عن بعض الذنوب دون البعض.

(المتن) وَحجَّة أَبِي هاشم أَنَّه لَو تَابَ عَن ذَلِك القَبِيح لمُجَرّد قبحه وَجب أَن يَتُوب عَن جَمِيع القبائح، وَإِن تَابَ عَنهُ لَا لمُجَرّد قبحه بل لغَرَض آخر لم تصحَّ تَوْبَته.

---

(١) في المخطوط: (لنا) بدل قوله (حجة الأولين).

(٢) ص: على أنَّها صحيحة.

(٣) الأصول الخطية: إلى أنه.

(٤) صحيح ابن حبان: حديث رقم (٦١٣).

(الشرح) لـمَّا فرغ من تقرير ما هو الحق عند الجمهور شرع في حجة المخالف، وتقريرها هو أَنَّ من تاب عن شرب الخمر مثلاً فإمَّا أن يتوب لكون ذلك معصية وقبيحاً أَو يتوب لا لذلك بل لشيء آخر، فإن كان الأَوَّل وهو أَنَّه إنَّما تاب عن شرب الخمر لقبحه ولكونه معصية -ولا يخفىٰ أَنَّ ذلك موجود في جميع المعاصي- فيستحيل أَن لا يندم عن الزنا، ولو جاز ذلك لجاز أَن يتوب عن شرب الخمر من[1] أَحد الدَّنَّيْن دون الآخر، وإن[2] كان الثاني -وهو أَنَّه إنَّما تاب عن شرب الخمر لا لكونه معصية وقبيحاً بل لأَمر آخر- فهذا لا يكون توبة.

(المتن) وَالجَواب: لم لَا يجوز أَن يَتُوب عَن ذَلِك القَبِيح لكَونه ذَلِك القَبِيح، كَمَا أَنَّ الإِنْسَان قد يَشْتَهِي طَعَاماً لَا لعُمُوم كَونه طَعَاماً بل لكَونه ذَلِك الطَّعَام. وَاللهُ أعلم.

(الشرح) تقريره أَن يقال: لِمَ لا يجوز أَن يتوب عن شرب الخمر لخصوصيّة تلك المعصية ولقبحها، وهذه الخصوصية غير موجودة في معصية أخرىٰ، وهذا كما أَنَّ الإِنسان قد يشتهي الطعام لا لعموم كونه طعاماً بل لخصوصيّة ذلك الطعام، فكذلك قد يُقدِم الإِنسان علىٰ معصية لخصوصية تلك المعصية[3] لا لنفس كونها معصية، وأَمّا شرب الخمر من أَحد الدَّنَّين دون الآخر.. فنقول: إنَّما لا يمكن التوبة عن بعض الدَّنَّيْن[4] دون البعض لأَنّها متماثلة في حق الشهوة وفي حق التعرض لسخط الله تعالىٰ، نعم يجوز أَن يتوب عن الخمر دون النبيذ، والكثير منه دون القليل للتفاوت في اقتضاء السخط منها وفي زيادة القبح ونقصانه؛ فإذن لا بدَّ وأَن يكون ما تاب عنه مخالفاً لما بقي عليه إمَّا في شدة المعصية وإمّا في غلبة الشهوة، حتىٰ تتصور التوبة عن البعض دون البعض.

---

(١) الأصول الخطية: عن.

(٢) ل، ص: فإن ؛ وفي (ف) تحتمل الفاء والواو.

(٣) هناك نص مكرر ومشطوب عليه في نسختي (ف) و(ص).

(٤) ل: الزنا ؛ ف، ص: الدنان ؛ والمثبت من المحقق.

(المتن) المَسْأَلَة العشْرُونَ: المخْتَار عندنا أنه لَا يكفر أحد من أهل القبْلَة إلَّا بدَلِيل مُنفَصِل[1].

وَيدل عَلَيْهِ النَّصُّ والمعقول:

أما النَّص: فَقَوله ﷺ: «من صلى صَلَاتنَا وَأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فَذَلِك المسلم الَّذِي لَهُ ذمَّة الله وَذمَّة رَسُوله فَلَا تخفروا الله فِي ذمَّته».

وَأَمَّا المَعْقُول: فَهُوَ أَنَّ العلم بِهَذِهِ المسَائِل لَو كَانَ شرطاً لِصِحَّة الإِيمَان لَكَانَ يجب أَن لَا يحكم النَّبِي ﷺ بإِيمَان أَحد إِلَّا بعد أَن يسْأَله عَنْهَا، وَلـمَّا لم يكن كَذَلِك، بل كَانَ يحكم بإِيمَانهمْ من غير أَن يسألهم عَن هَذِه المسَائِل علمنَا أَنَّ الإِسْلَام لَا يتَوَقَّف عَلَيْهَا.

بل الأَقْرَب أَنَّ المجسمة كفار؛ لأَنَّهم اعتقدوا أَنَّ كُلَّ مَا لَا يكون متحيزاً وَلَا فِي جِهَة فَهو لَيْسَ بموجود، وَنحن نعتقد أَنَّ كل متحيز فَهُوَ مُحدث، وخالقنا مَوْجُود لَيْسَ بمتحيز وَلَا فِي جِهَة، فالمجسمة نفوا ذات الشَّيْء الَّذِي هُوَ الإِلَه.. فيلزمهم الكفْر[2].

(الشرح) اعلم أَنَّا قبل الشروع في شرح المسأَلة نذكر بحثاً مهمّاً، وهو أَنَّ العلماء اختلفوا في حقيقة الكفر فقيل: إِنَّه هو الجحد بالله، وربما فسروا الجحد بالجهل بالله.

وهذا الحدّ باطل طرداً وعكساً: أمَّا الطرد فلأنّ أَصحابنا اختلفوا في كثير من الصفات، ولا يخفى أَنَّ الحق في كلّ مسألة منها واحد، والمخالف له يكون جاهلاً بصفات الله، فيلزمنا تكفير /٢٢٤/ أَصحابنا. وأَمّا العكس فهو أَنَّ إنكار نبوته

(١) راجع: الباب الرابع من القطب الرابع من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام قدس الله روحه، المحصّل ص٤٠٥، نهاية العقول ٤/ ٢٧١-٢٧٩، شرح العقائد النسفيّة ص٢٠٤، شرح المواقف ٨/ ٣٣٩، شرح المقاصد ٢/ ٢٦٩.

(٢) قال الشيخ ابن التلمساني: (قال بعض الأصحاب: اعلم أنّه قد عدَّ فحول المتكلمين القول في التكفير من لطيف الكلام ودقيقه، وإن عدّه من لم يتبحّر من الجلي، وكيف لا يكون كذلك وهو متشبث بالنظر في جملة أصول الكلام حتى كأنّها كالمعادة فيه)، شرح معالم أصول الدين، ص٥٧٢.

عَلَيْهِ السَّلَامُ وإِنكار كون القرآن معجزاً وإِنكار ما علم من ديننا بالضرورة كلّ ذلك كفر، وكذلك قتل الرسول والاستخفاف به والاستخفاف بالقرآن ولُبس الغِيار وشد الزنار عند الاختيار كلّ ذلك كفر بالإِجماع مع أَنَّ شيئاً منها ليس بجهل بالله تعالىٰ.

والحق في تعريفه ما ذكره الشيخ حجة الإِسلام قدس الله روحه وهو أَنّه عبارة عن تكذيب الرسول في شيء مما جاء به، ونعني بالتكذيب إِمَّا نفس التكذيب أَو ما علم من الدين بالضرورة دلالته على التكذيب.

إِذا عرفت هذا فنقول: اختلفوا في أَنّا هل نكفر أَحداً من أهل القبلة عند مخالفته للحق أَم لا؟

فقال الشيخ الأَشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في بعض كتبه: اختلف المسلمون بعد نبيّهم ﷺ في أَشياء ضلّل [فيها] بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين إِلّا أَنَّ الإِسلام يجمعهم ويعمّهم[1]. فهذا مذهبه، وعليه أَكثر الأَصحاب. ومن الأَصحاب من كفّر المخالفين.

وقد احتج المصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ عدم جواز تكفيرهم بالنصّ والمعقول:

أَمَّا النص فهو الخبر المذكور في الكتاب، وهو صريح في الباب.

وأَما ما ذكره من المعقول فتقريره هو أَن نقول:

المسائل التي اختلف أَهل القبلة فيها مثل أَنَّ الله تعالىٰ عالم بذاته أَو بالعلم، وأَنّه متحيز أَم لا، وأَنه مرئي أَم لا، وأَن العبد موجد لأَفعال نفسه أَم لا، لا يخلو إِمَّا أَن تكون معرفة الحق في تلك المسائل شرطاً في صِحَّة الدين أَو لم تكن، والأَول باطل إِذ لو كان شرطاً لكان من الواجب علىٰ المصطفىٰ صلوات الرحمن عليه أَن يطالبهم بهذه المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، فلمّا لم يطالبهم بهذه الأَشياء بل ما جرىٰ

---

(١) راجع مقدمة مقالات الإِسلاميين للشيخ الأَشعري، وما بين القوسين أَضفته من المقالات.

حديث شيء من هذه المسائل في زمانه ﷺ ولا في زمان الصحابة والتابعين علمنا أنه لا تتوقف صِحَّة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام؛ وذلك يقتضي الامتناع من تكفير مخالف[1] الحق من أهل الصلاة.

فإن قيل: لا نسلّم أنّه ﷺ ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه المسائل؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّه كان يكلفهم بمعرفة ما في كتاب الله تعالىٰ وسنة رسوله ﷺ، ثم إنّهما يشتملان علىٰ هذه المسائل لتمسّك كلّ واحد بهما في صِحَّة مذهبه.

سلّمنا أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان يباحثهم في مثل ذلك، لكن هذا لا يدلّ علىٰ عدم توقف صِحَّة الدين عليه، ألا ترىٰ أنّه ما كان يباحثهم في حدوث العالم وإثبات القادر وبيان كونه عالماً بكل المعلومات ودلالة المعجز علىٰ الصدق مع أنَّ الإسلام لا يصحّ إلّا بهذه الأصول.

والجواب عن الأَول هو أنّا نعلم بالضرورة أنّه ﷺ إذا جاءه الأعرابي وأقرّ بالشهادتين فإِنَّه صلىٰ الله وآله عليه وسلم كان يحكم بإيمانه، ولو كان معرفة هذه المسائل شرطاً في صِحَّة الإيمان لكان من الواجب أن لا يحكم بإسلامه إلّا بعد أن يرشده إلىٰ الحق في هذه المسائل.

وعن الثَّاني أَنَّ الفرق بين الأَمرين ظاهر وهو أَنَّ أَدلة تلك الأصول ظاهرة جليّة لكل أَحد، فإِنَّ من دخل بستاناً فرأىٰ الأَنهار حادثة بعد أَن لم تكن ثم رأىٰ عنقود عنب اسودّت جميع حباته إلّا حبّة واحدة مع أَنَّ نسبة الماء والهواء والشمس إلىٰ جميع حبات ذلك العنقود علىٰ السويّة فإِنَّه يضطر إلىٰ العلم بأَنّ محدثه فاعل[2] مختار، وأَمّا دلالة الفعل المحكم علىٰ العلم فقد عرفت أَنّه ضروري، / ٢٢٥/ وكذا دلالة المعجز علىٰ الصدق فثبت أَنَّ أصول الإِسلام ظاهرة جليّة، ثم إِنَّ أَدلتها علىٰ الاستقصاء مذكورة

---

(١) ل : + أهل.

(٢) ل: صانع.

في كتاب الله تعالىٰ خالياً عما يُتوهم معارضاً لها.

وأَمّا المسائل التي اختلف أَهل القبلة فيها فهي ليست في غاية الظهور مثل تلك الأصول، فلو كانت معرفتها شرطاً في الإِسلام لأَرشد المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِليها، ولمّا لم يرشد إِليها دلّ ذلك علىٰ عدم الاشتراط.

واعلم أَنَّ من الأَصحاب الذين يكفرون أَهل القبلة عند مخالفة الحق مَنْ كفّر المعتزلة والمشبهة والخوارج في بعض المسائل:

أَمّا تكفيرهم للمعتزلة[1] فمن وجوه:

منها[2] إِنكار الصفات بناء علىٰ أَنَّ منكر الصفة منكر للذات الموصوفة بصفات الكمال التي هي حقيقة الإِله.

ومنها إِنكارهم كون الله موجداً لأَفعال العباد؛ فإِنّهم زعموا أَنَّ الله غير قادر علىٰ مقدور العبد، والعبد غير قادر علىٰ مقدوره، وهذا صريح مذهب الثنوية والمجوس في إِثبات شريك لله لا يقدر الله علىٰ مقدوره وهو لا يقدر علىٰ مقدور الله تعالىٰ.

ومنها تكفيرهم بخلق القرآن فإِنَّه صحّت الرواية عن المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أنّه قال: «من قال القرآن مخلوق فهو كافر»[3].

ومنها تكفيرهم بإِنكار الرؤية مع أَنَّ نصّ القرآن يدل علىٰ كفر منكر الرؤية، قال الله تعالىٰ: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠].

ومنها تكفيرهم بقولهم: المعدوم شيء. فإِنَّ ذلك صريح مذهب أَصحاب الهيولىٰ[4].

---

(١) ص: المعتزلة.

(٢) ص: أحدها.

(٣) ورد في اللآلئ المصنوعة في الأَحاديث الموضوعة للأَمام السيوطي.

(٤) ص:- [ومنها تكفيرهم بإنكار الرؤية... مذهب أَصحاب الهيولىٰ].

وأمّا تكفيرهم للمشبهة[1] فمن وجوه:

أحدها: ما ذكره في الكتاب وهو ظاهر، وثانيها: أنّ عابد الصنم إنّما نكفّره لأنّه عابد لغير الله والمجسم عابد لغير الله فيكون كافراً. ولهذا قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمن حلف بمن احتجب بسَبْعٍ وقد سأله عن تكفير يمينه: لا تجب الكفارة لأنّك حلفت بغير الله.

وثالثها: أنّ الله تعالىٰ قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧] فدلّت الآية علىٰ كفر من قال في غير الله: إنّه الله تعالىٰ، ومن قال في جسم: إنّه الله تعالىٰ، فقد قال في غير الله تعالىٰ: إنّه الله تعالىٰ[2] فيجب تكفيره.

وأمّا تكفيرهم للروافض والخوارج فهو أنّهم كفروا سادات المسلمين، ومن كفّر مسلماً فهو كافر لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما»[3]، ولأنّهم كفروا أقواماً أثنىٰ الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ عليهم.

فلنختم الكلام في هذا الباب بذكر التقسيم الجامع لأصناف المسلمين والكفار:

اعلم أنّ الإنسان إمّا أن يكون معترفاً بنبوة المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أو لا يكون، فإن لم يكن فإما أن يكون معترفاً بشيء من النبوات وهم اليهود والنصارىٰ وغيرهم، وإمّا أن لا يعترفوا بذلك، وهم إمّا أن يكونوا مثبتين للفاعل المختار وهم البراهمة، وإمّا أن لا يثبتونه وهم الدهرية علىٰ اختلاف أصنافهم، فهذه فرق منكري نبوة سيد العالمين[4] صلوات الرحمن عليه وعلىٰ آله أجمعين.

---

(١) ص: المشبهة.

(٢) ل: - [ومن قال في جسم... أنّه الله تعالىٰ].

(٣) في صحيح البخاري: (عن أبي سلمة عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما) حديث رقم (٦١٠٤).

(٤) ل: المرسلين.

ثمّ إنَّ إنكارهم لنبوّته إمَّا أن يكون عناداً أو لا يكون عناداً، والأول أجمعت الأمة على أنَّ عقابهم يكون مخلداً، وأمّا الذين لم يعاندوا بل نظروا واجتهدوا وأتوا بمنتهى مقدورهم في البحث فلم يوفوا صِحَّة نبوته فالجاحظ زعم أنَّ هؤلاء معذورون وبه قال العنبري، وأمّا أصحابنا فقد ذهبوا إلى أنّهم غير معذورين وكفروهم، فهذا هو القول في منكري نبوّته.

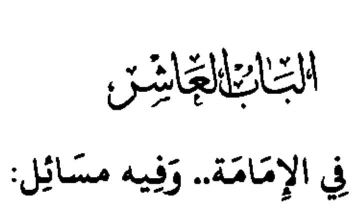
وأمّا المعترفون بنبوّته فلا يخلو إمَّا أن يكونوا مخطئين في بعض المسائل أو مصيبين، أمَّا الأوَّل فقد دلّلنا على أنَّ المخطئين من أهل القبلة ليسوا من الكفار فيكون خطؤهم في ذلك يجري مجرى فعل[1] سائر الكبائر في أنّه تعالى يُرجى منه أن يعفو[2] عنه وإن عاقب عليه لا يخلد عقوبتهم.

وأمّا المصيبون في الاعتقاد فإمّا أن يكون اعتقادهم عن دليل أو عن تقليد، فإن كان الأوَّل فهم ناجون /٢٢٦/ بالاتفاق، وإن كان الثّاني فالمتكلمون اختلفوا فيه، والصحيح عندنا أنّهم من أهل النجاة وإلا يلزم تكفير أكثر الصحابة والتابعين؛ فإنَّ أكثرهم ما كانوا عالمين بتلك الأدلة؛ ولأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يحكم بإسلام كلّ من يقبل دينه من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام، وذلك يدل على صِحَّة ما قلنا، والله أعلم.



(١) ل: - فعل.

(٢) ل، ص: يغفر.



الباب العاشر

في الإمامة.. وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: نصب الإمام واجب.

المسألة الثانية: في نقض استدلال الشريف المرتضى على وجوب نصب الإمام على الله تعالى.

المسألة الثالثة: عصمة الإمام ليست شرطاً.

المسألة الرابعة: في طرق نصب الإمام.

المسألة الخامسة: لا يوجد نصّ جليّ على إمام معيّن.

المسألة السادسة: الإمام الحق بعد الرسول ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

المسألة السابعة: أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ هو أبو بكر رضي الله عنه.

المسألة الثامنة: في دفع المطاعن عن الأئمة الثلاثة رضوان الله عليهم.

المسألة التاسعة: في إثبات إمامة علي كرّم الله وجهه.

المسألة العاشرة: في وجوب تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضوان الله تعالى عليهم]



المَسْأَلَة الأولى: نصب الإمَام إمَّا أَن يُقَال إنَّه وَاجِب على العباد أَو على الله تَعَالَى أَو لَا يجب أَصلاً. أَما الَّذين قَالُوا إنَّه يجب نَصبه على العباد فهم فريقان:

الأول: الَّذين قَالُوا: العقل لَا يدلّ على هَذَا الوُجُوب، وَإِنَّمَا الَّذِي يدل عَلَيْهِ السّمع، وَهَذَا قَول أهل السّنة وَقَول أَكثر المعْتَزلَة والزيدية.

وَالثَّانِي: الَّذين قَالُوا: إنَّ العقل يدلّ على أَنَّه يجب علينا نصب الإمَام، وَهُوَ قَول الجاحظ وَأبي الحُسَيْن البَصْرِيّ.

وَأَمَّا الَّذين قَالُوا: إنَّه يجب على الله تَعَالَى نصب الإمَام، فهم فريقان:

الأول: الشِّيعَة الَّذين قَالُوا: إنَّه يجب على الله تَعَالَى نصب الإمَام ليعلمنا معرفَته تَعَالَى وَمَعْرِفَة سَائِر المطالب.

وَالثَّانِي: قَول الاثناعشريَّة الَّذين قَالُوا: يجب على الله تَعَالَى نَصبه ليَكُون لطفاً لنا فِي فعل الوَاجِبَات العَقْلِيَّة وَفِي ترك القبائح العَقْلِيَّة، وليكون أَيْضاً حَافِظاً للشريعة ومبيِّنا لَهَا.

وَأَمَّا الَّذين قَالُوا: لَا يجب. فهم ثَلَاثَة طوائف:

مِنهُم من قَالَ: إنَّه يجب نَصبه فِي وَقت السَّلامَة أَمَّا فِي وَقت الحرْب وَالِاضْطِرَاب فَلَا؛ لِأَنَّهُ رُبمَا صَار نَصبه سَبباً لزِيَادَة الشَّرّ. وَمِنْهُم من عكس الأَمر. وَمِنْهُم من قَالَ: لَا يجب فِي شَيْء من الأَوْقَات.

لنا: أَنَّ نصب الإمَام يَقْتَضِي دفع ضَرَر لَا ينْدَفع إِلَّا بِهِ فَيكون وَاجِباً.

وَبَيَان الأَول: أَنَّ العلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بِأَنَّهُ إذا حصل فِي البَلَد رَئِيس قاهر ضَابِط فَإِنَّ البَلَد يكون أَقرب إِلَى الصّلاح مِمَّا إذا لم يُوجد هَذَا الرئيس. وَبَيَان الثَّانِي أَنَّ دفع

الضَّرَرِ عَن النَّفس لـمَّا كَانَ وَاجِباً فَمَا لَا يندَفع هَذَا الضَّرَر إلَّا بِهِ وَجب أَن يكون وَاجِباً.

(الشرح) اعلم أَنَّ الإمامة رئاسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الأشخاص[1].

وإنَّما قلنا: (عامة)؛ احترازاً عن الرئيس والقاضي وغيرهما.

وإنَّما قلنا: (لشخص من الأشخاص)؛ احترازاً عن[2] كلّ الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإنَّ كلّ الأمة ليس شخصاً واحداً.

إذا عرفت هذا، فاعلم أَنَّ الناس اختلفوا في وجوب نصب الإمام، فذهب جمهور الأمة إلى أن نصب الإمام واجب في كلّ وقت، ومنهم من قال بعدم وجوب نصبه: أَمَّا القائلون بوجوب نصبه فقد اختلفوا أيضاً، فمنهم من قال: إنَّه يجب نصبه على العباد، ومنهم من قال: إنه يجب نصبه على الله.

أَمَّا الفريق الأوَّل -وهم الذين قالوا: يجب على العباد نصبه- فقد اختلفوا أيضاً، فمنهم من قال: طريق وجوبه الشرع، ومنهم من قال: طريق وجوبه العقلُ والشرعُ معاً.

---

(١) هذا الباب يحتوي على مسائل عظيمة الأهمية، ولذا حريّ بالطالب أن يحيط به علماً قدر ما يساعده التوفيق، وجهة كونه شديد الأهمية ليس للرد على الإمامية فيما ادّعته من أمر الإمامة فقط -وهو شأن عظيم- ، بل لما يجب أن يختص به هذا الباب من بحث العلاقة بين الشريعة والسياسة، ومناقشة الدعاوى العلمانية والحداثية التي أساسها نقضٌ لأساس الحاكمية الإلهية المطلقة على عالم الإمكان أمراً وتكويناً. نعم.. لعلّ هذا الكتاب كغيره من كتب الكلام يخصّ البحث فيما لا يتعدى الجهة الأولى، أعني النقاش مع الإمامية وما شابه ذلك، إلا أنَّ القصد هنا لفت الانتباه إلى الجهة الأخرى من هذا البحث في كتب ومقالات أخرى.

ومن الحسن في أثناء دراسة هذا المبحث.. مطالعة باب الإمامة من الشرح القديم للعلامة الأصفهاني على التجريد، أعني تسديد القواعد، وكذلك الشرح المشهور بالشرح الجديد للعلامة القوشجي، حتى تتسنّى لك المقابلة بين مقالة صاحب التجريد وشراحه، والمحصل ص٤٠٦، المسألة التاسعة والثلاثون من كتاب الأربعين ص٤٢٦، شرح العقائد النسفية ص١٩٨، التبصرة ص١١٠٣، التمهيد لأبي شكور ص٣٠٩.

(٢) ص: من.

أما الذين قالوا: طريق وجوبه الشرع لا غير فهم أهل السنة وأكثر المعتزلة والزيدية، وأمّا الذين قالوا: طريق وجوبه العقل والشرع[1] معاً فهم: الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري وأتباعه.

وأمّا الفريق الثّاني وهم الذين قالوا: يجب على الله نصب الإِمام، فهم على طوائف:

الطائفة الأولى: الملاحدة والإِسماعيلية، قالوا: لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلّا بتعليم الإِمام، فيجب على الله أن لا يخلي الزمان من الإِمام المعصوم ليرشدهم إلى معرفة الله تعالى.

الطائفة الثانية: الشيعة، قالوا: يجب على الله نصب الإِمام ليكون مرشداً للخلق بكل ما لا يستقل الخلق بمعرفته سواء كان ذلك معرفة الله تعالى أو غيرها من المطالب، قالوا: ومن جملة ذلك أحوال الأغذية والأدوية والحِرَف والصناعات.

الطائفة الثالثة: الاثنا عشرية الذين قالوا: لا حاجة في معرفة الله تعالى إليه أي الإمام، بل قالوا: الحاجة إليه ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية وفي الاجتناب عن القبائح العقلية، وليكون أيضاً حافظاً للدين عن الزيادة والنقصان، فهذا تفصيل مذاهب القائلين بوجوب نصبه في كلّ وقت.

وأما القائلون بعدم وجوب نصبه في كلّ وقت فقد اختلفوا أيضاً على مذاهب:

فمنهم من قال: لا يجب نصبه عند ظهور العدل والإِنصاف؛ لأنه لا حاجة إليه في هذا الوقت، لكن يجب نصبه عند ظهور الفتن والخصومات واستيلاء الظلم، وهو قول الأصم.

ومنهم من عكس الأمر وقال: عند ظهور الظلم لا يجب نصبه لأنّهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته، فيصير نصبه سبباً لزيادة الفتنة، أمّا عند ظهور العدل فيجب نصبه لإِظهار شعار الشرائع، وهذا قول هشام الفوطي.

---

(١) ف، ص: السمع.

ومنهم من قال: إِنَّه لا يجب نصب الإِمام في شيء من الأَحوال، وهو قول الخوارج.

إذا عرفت تفصيل المذاهب فاعلم أَنَّ المعتمد في وجوب نصبه شرعاً على الأمة وجهان:

الأَوَّل: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ نصب الإِمام يتضمن اندفاع ضرر لا يمكن اندفاعه إِلّا بنصبه، ويلزم من ذلك وجوب نصبه على الأمة.

بيان المقدِّمة الأولى هو أَنَّا نعلم بالضرورة أَنَّ البلد إِذا كان فيه رئيس قاهر سائس مهيب يأمرهم بالأَعمال الحسنة، ويمنعهم عن الأَعمال القبيحة كان حال هذا البلد في القرب من الصلاح والانتظام والبعد من الفتنة والتشوّش أَتمّ وأَكمل مما إِذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس، والعلم بذلك ضروري بعد استقراء العادات.

بيان المقدِّمة الثانية وهي أَنه متى كان نصبه يتضمّن دفع أَنواع من المضار لا تندفع إِلّا بنصبه وجب أَن يكون نصبه واجباً على الأمة؛ وذلك لأَنَّ دفع الضرر عن النفس واجب بالإِجماع، وثبت أَنَّ نصبه يوجب اندفاع المضار عن النفس والمال فوجب أَن يكون نصبه واجباً.

(المتن) فَإِن قَالُوا: لَعَلَّ القَوْم يستنكفون عَن مُتَابعَة ذَلِك الرئيس فَيَزْدَاد ذَلِك الشَّرّ.

قُلْنَا: هَذَا وَإِن كَانَ مُحْتملا إِلَّا أَنه نَادِر، وَالْغَالِب مَا ذَكرْنَاهُ، وَالْغَالِب رَاجِح على النَّادِر.

(الشرح) لـمَّا قرّر الدَّليل على وجوب نصب الإِمامة شرع في السؤال عليه:

وتقرير السؤال أَن يقال: هب أَنَّ نصب الرئيس أَو الإِمام يقتضي اندفاع بعض المفاسد على ما قررتم، لكن نصبه قد يفضي إِلى أَنواع من المفاسد من استنكاف القوم من متابعته ومن استيلاء الظلم على طبع الرئيس المورث للفتن وغير ذلك، وعلى هذا التقدير يزداد الشر.

فنقول: الجواب عنه من وجهين:

أَحدهما: ما ذكره في الكتاب، وتقريره أَن يقال[1]: لا شك بأَنّ الاحتمال الذي

---

(١) ل: وتقريره هو أَن نقول.

ذكرتموه قائم، إلّا أنّه يندر وقوعه، والذي يغلب وجوده هو اندفاع أنواع كثيرة من الضرر بسببه، والغالب راجح على النادر، فعند وقوع التعارض العبرةُ بالغالب الكثير، فلزم القول بوجوب نصبه سعياً في اندفاع الضرر الغالب، ولا يُلتفت إلى المفاسد النادرة التي قد تحصل بسببه؛ فإنَّ ترك الخير الكثير لأَجل الشر القليل شرٌّ كثير.

والثاني: وهو قريب من الأوَّل، وهو أنَّا لو قابلنا المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع مع المفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه أكثر من المفاسد الحاصلة من وجوده؛ فلا بدَّ من نصبه.

الوجه الثَّاني -في بيان وجوب نصب الإمام على الأمة- وهو أَن نقول: أَجمعت الأمة على أنَّه لا يتولى إقامة الحدود إلّا الإمام أَو من يتولى ذلك بأَمره، والله تعالى أَمر بإقامة الحدود مثل قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وإذا لم يمكن[١] إقامة الحدود إلّا بواسطة الإمام كان الأمر بإقامة الحدود أَمراً بنصب الإمام؛ لأَنَّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به وكان مقدوراً للمكلف كان واجباً.

***

(المتن) المَسْأَلَة الثَّانِيَة: احتج الشريف المرتضى بِعَين هَذَا الدَّلِيل فِي وجوب نصب الإمَام على الله تَعَالَى. فَقُلْنَا: إِنَّه ضَعِيف؛ وَذَلِكَ لأَنَّكم وَإِن ذكرْتُمْ اشتماله على هَذَا الوَجْه من المَنْفَعَة فَإِنَّهُ لَا يبعد أَيْضاً اشتماله على وَجه من وُجُوه القبْح، وَبِهَذَا التَّقْدِير فَإِنَّهُ لا يصحُّ من الله تَعَالَى نَصبه.

فَإِن قَالَوا: فَهَذَا أَيْضاً وَارِد عَلَيْكُم.

قُلْنَا: الفرق بَين الدَّلِيلَيْنِ أَنَّا لما أَوجَبْنَا نصب الإمَام على أَنْفُسنَا كفى ظنُّ كَونه مصلحَة فِي وجوب نَصبه علينا؛ لِأَن الظَّن فِي حَقنا يقوم مقَام العلم فِي وجوب العَمَل،

---

(١) ل: تكن ؛ ص: يكن.

فَإِذا علمنَا اشْتِمَال نصب الإِمَام على هَذَا الوَجْه من المصلحَة وَلم نَعْرِف فِيهِ مفْسدَة حصل ظن كَونه مصلحَة، فَيصير هَذَا الظَّن سَبباً للْوُجُوب فِي حَقنا، أَمَّا أَنْتُم فتوجبون نصب الإِمَام على الله تَعَالَى، فَمَا لم تُقِيمُوا البُرْهَان القَاطِع على خلوه عَن جَمِيع المَفَاسِد لَا يمكنكم إِيجَابه على الله تَعَالَى؛ لِأَنَّ الظَّن لَا يقوم مقَام العلم فِي حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى فَظهر الفرق، وَالله أعلم.

(الشرح) اعلم أَنَّ الشريف المرتضىٰ من جملة الاثني عشرية الذين أَوجبوا نصب الإِمام علىٰ الله تعالىٰ عقلاً[1]، فذكر المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّه أَورد الدَّليل المذكور أَولاً في وجوب نصبه علىٰ الله تعالىٰ[2]، وتمام تقريره في هذا المقام هو أَن يقال:

إِنَّا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات أَنَّ الخلق إِذا كان لهم رئيس قاهر كان حالهم إِلىٰ النّظام أَقرب ممّا إِذا لم يكن لهم هذا الرئيس، فإِنّه يمنعهم عن القبائح ويرغّبهم في الطاعات، وهذا يدلّ علىٰ أَنَّ الإِمامة لطف فتكون واجبة علىٰ الله تعالىٰ؛ لأَنَّ اللطف واجب عليه إِمَّا لكونه إِزاحة لعذر المكلّف أَو لأَنَّ من اتخذ ضيافة لشخص وعلم أَنَّه لا يحضرها إِلّا أَن يذهب إِليه بنفسه فإِن كان صادقاً فلا بدَّ وأَن يذهب بنفسه، فكذا هذا لأَنَّه[3] تعالىٰ أَراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات، وعلم أَنَّه لا يُقدم العبد علىٰ ذلك الفعل /٢٢٨/ إِلّا إِذا نصب له إِماماً؛ وجب أَن تكون تلك الإِرادة مستلزمة إِرادة نصب الإِمام، وإِلا لامتنع كونه مريداً لتلك الطاعات، فهذا تمام تقرير الدَّليل الذي احتج به الشريف المرتضىٰ في بيان

---

(١) لـمّا صنّف القاضي عبد الجبار كتابه المغني، أَفرد الجزء الأخير منه في بحث الإمامة، ورد فيه علىٰ الاثني عشرية بتوسع، فنقضه تلميذٌ ونصره آخر، أَما الذي نقضه فهو السيد المرتضىٰ حيث صنّف كتاباً كبيراً في نقض هذا الجزء من المغني وسمّاه بالشافي، وأَما الذي نصره فهو الشيخ أَبو الحسين البصري حيث صنّف كتاباً في الدفع عن القاضي ونقض ما جاء به السيد المرتضىٰ، فأَما جزء الإمامة من المغني ونقضه للشريف المرتضىٰ فكلاهما مطبوعان، وأَما كتاب الشيخ أَبي الحسين البصري فمفقود مع الأَسف.

(٢) ص: أنها ؛ والعبارة ركيكة تحتاج المراجعة.

(٣) ف، ل: فكذا هنا أنه.

وجوب نصب الإمام على الله تعالىٰ.

والجواب عنه من وجهين: أَنَّ اللطف الذي قررتموه إنّما يحصل من نصب إمام قاهر سائس يُرجىٰ ثوابه ويُخشىٰ عقابه، وأَنتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الإمام، أَمَّا الذي لا يُرىٰ منه في الدنيا أثر ولا خبر فلا نسلّم أَنَّ نصبه لطف ألبتة.

وثانيهما - وهو المذكور في الكتاب - هو أَنَّ الشيء لا يكون لطفاً واجباً علىٰ الله إلّا إذا كان خالياً عن جميع جهات المفسدة، وأَنتم وإنْ أثبتم أَنَّ في نصب الإمام مصالح لا تصلح إلّا بوجوده، لكن لا يمتنع أَيضاً أَن يحصل من وجوده جهات من المفسدة، وإذا كان كذلك لا يكون نصبه لطفاً واجباً علىٰ الله تعالىٰ.

فإن قيل: هذا السؤال وارد عليكم في إيجاب نصبه علىٰ الخلق؛ لأَنه إذا كان مجرد تجويز اشتمال الشيء علىٰ المفسدة يمنع من كونه لطفاً واجباً فلا يمكنكم إثبات إيجاب نصبه علىٰ الخلق لقيام هذا الاحتمال هناك.

قلنا: الفرق ظاهر، وذلك لأَنَّا لـمّا أَوجبنا نصب الإمام علىٰ أنفسنا كفىٰ في ذلك الإيجاب الظنَّ الغالب باشتمال نصب الإمام علىٰ المصلحة، والظنّ في حقنا قائم مقام العلم في كونه سبباً لوجوب الفعل علينا، أَلا ترىٰ أَنَّ الجالس تحت الجدار المائل إذا غلب علىٰ ظنّه سقوطه عليه فإنّه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع، وإذا كان كذلك لا جرم كفىٰ الظنّ الغالب في كونه سبباً لوجوب نصبه. أَمَّا أَنتم فإنَّما توجبون نصبه علىٰ الله تعالىٰ لكونه لطفاً، فما لم تذكروا برهاناً قاطعاً علىٰ خلوّ نصب الإمام عن جميع جهات القبح والمفاسد لا يمكنكم إثبات ذلك الإيجاب في حقه، وأَنتم ما فعلتم ذلك، والظنّ في حقه لا يقوم مقام العلم، فأَين أَحد البابين من الآخر.

❊

(المتن) المَسْأَلَة الثَّالِثَة: قَالَت الاثناعشريَّة والشيعة: وجوب العِصْمَة شَرط لِصِحَّة الإِمَامَة. وَقَالَ البَاقُونَ: لَيْسَ كَذَلِك.

لنَا: أَنَّ الدَّلِيل دلّ على صِحَة إمَامَة أَبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَعَ أَنَّه مَا كَانَ وَاجِب العِصْمَة.

(الشرح) اعلم أنَّه لم يشترط أحدٌ العصمةَ في الإمامة إلّا الملاحدة وقوم من الإِمامية وهم الاثناعشرية.

وقد احتج أَصحابنا على عدم اشتراط العصمة في الإِمامة بوجهين:

أَحدهما: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّا سنقيم الدلالة على صِحَّة إمامة أَبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأَجمعت الأمة على أَنه ما كان واجب العصمة؛ لأَنّه ما كان معصوماً، وحينئذٍ يلزم من مجموع هذين العِلمين أَنَّ العصمة ليست شرطاً في صِحَّة الإمامة.

الوجه الثَّاني: هو أَنَّ الإمامة عبارة عن مجموع أَمرين أَحدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره شرعاً[1]، والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم شخص آخر عليه شرعاً.

فلو توقفت الإِمامة على العصمة لكان ذلك إمَّا للوصف الأَول أَو الثَّاني أَو لمجموعهما، والأَقسام الثلاثة باطلة؛ لأَنَّ الأمير والقاضي الذي بالمشرق حال كون الإِمام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم أَحد غير الإمام، والإِمام غير نافذ الحكم عليه في هذه الحالة؛ لأَنَّ ذلك يستدعي علم الإِمام بالغيب وقدرته على الاختراع، ولا نزاع في فساده فثبت أَنَّ الأَمير في هذه الحالة لا ينفذ عليه حكم غيره، وهو نافذ الحكم على غيره، فقد تحقق فيه كلّ واحد من /٢٢٩/ الوصفين مع أَنَّ العصمة غير معتبرة فيه، فبطل اشتراط العصمة في الإِمامة.

(المتن) واحتج المخَالف بِأَنَّ افتقار الرّعية إِلَى الإِمَام إِنَّمَا كَانَ لأَجل أَنَّ جَوَاز فعل القَبِيح عليهم اقْتضى احتياجهم إِلَى الإِمَام، فَلَو حصلت هَذِه الجِهَة فِي حق الإِمَام لزم افتقاره إِلَى إِمَام آخر، فَيلْزم إِمَّا الدّور وَإِمَّا التسلسل.

وَالجَواب أَن بَيّنَّا أَنَّ دليلكم فِي وجوب نصب الإِمَام على الله تَعَالَى دَلِيل بَاطِل.

---

(١) ص: شرطاً.

(الشرح) لـمّا قرّر حجة أَصحابنا في عدم اشتراط العصمة في الإِمامة أَشار إِلىٰ تقرير ما يحتج به الخصم، وهو من وجوه:

الأَوَّل: ما ذكره في الكتاب، وتقريره وهو أَن نقول: لـمّا كان الخطأ جائزاً علىٰ الناس وجب أَن يكون لهم حاكم يمنعهم عن الخطأ، فإِذن جهة الحاجة إِلىٰ الإِمام هو جواز الخطأ.

وتقريره هو أَنّا متىٰ علمنا جواز الخطأ علىٰ الرعيّة علمنا حاجتهم إِلىٰ الإمام، ومتىٰ لم نعلم جواز الخطأ عليهم لم نعلم الحاجة إليه، فوجب أَن يكون جواز الخطأ علّة للحاجة إِلىٰ الإمام، فلو ثبت جواز الخطإ علىٰ الإمام لحصلت فيه علة الحاجة إِلىٰ الإمام، فيلزم افتقاره إِلىٰ إِمام آخر ولزم التسلسل، وهذا كما نقول في الممكن، فإِنَّ الممكن إِنَّما يحتاج إِلىٰ المؤثر لإِمكانه فلو كان ذلك المؤثر ممكناً أَيضاً لزم افتقاره إِلىٰ مؤثر آخر ولزم التسلسل.

الثَّاني: قوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، أَمر بطاعة أولي الأَمر، وكل من أَمر الله بطاعته وجب أَن يكون مُحِقاً فإِذن يجب أَن يكون أولو الأَمر محقين، ولا معنىٰ للمعصوم إِلّا ذلك.

الثالث: الإِمام لا بدَّ وأَن يكون نافذ الحكم علىٰ غيره بالتولية والعزل والحل والعقد، ولا ينفذ عليه حكم غيره، فوجب عصمته كالرسول[1].

والجواب عن الأَوَّل: أَنَّ هذا الوجه يتوقف علىٰ حجتكم علىٰ وجوب الإِمامة علىٰ الله تعالىٰ علىٰ ما احتج به الشريف المرتضىٰ، وقد بيّنا ضعف تلك الحجة.

وعن الثَّاني: أَنَّ ما ذكرتم منقوض بوجوب طاعة العبد للسيّد، وبوجوب طاعة الزوجة للزوج، وطاعة الابن للأَبوين مع أَنَّه لا يلزم عصمتهم فكذا هنا.

---

(١) ص: + عليه السلام.

وعن الثَّالث: أنّا لا نسلّم أنَّه لا ينفذ حكم أحد عليه، بل للرعية أن يعزلوه إذا أقدم على المحظور.

(المتن) المَسْأَلَة الرَّابِعَة: أجمعت الأمة على أَنَّه يجوز إِثْبَات الإِمَامَة بِالنَّص، وَهل يجوز بِالِاخْتِيَارِ أم لَا؟ قَالَ أهل السّنة والمعتزلة: يجوز. وَقَالَت الاثنا عشريَّة: لَا يجوز إِلَّا بِالنَّص. وَقَالَ الزيدية: يجوز بِالنَّصِّ، وَيجوز أَيْضاً بِسَبَب الدعْوَة وَالخُرُوج مَعَ حُصُول الأَهْلِيَّة.

لنا: أَنَّ الدَّلِيل دلّ على إِمَامَة أَبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنهُ، وَمَا كَانَ لتِلْك الإِمَامَة سَبَب إِلَّا البيعَة؛ إِذْ لَو كَانَ مَنْصُوصاً عَلَيْهِ لَكَانَ توقيفه الأَمر على البيعَة خطأ عَظِيماً يقْدَح فِي إِمَامَته، وَذَلِكَ بَاطِل فَوَجَبَ كَون البيعة طَرِيقاً صَحِيحاً.

(الشرح) اعلم بأنّ الأمة اتفقوا على أَنَّ الرجل لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة، واتفقوا على أَنَّه لا مقتضي لثبوتها إلّا أَحد أُمور ثلاثة: النصّ والاختيار والدعوة، وهي أَن يُبَايِنَ الظَلَمةَ من هو أهل للإمامة وينهى عن المنكر ويدعو إلى اتباعه، واتفقوا على كون النصّ من الرسول أَو من[1] الإمام طريقاً إلى إمامة المنصوص عليه، واختلفوا في الطريقين الأخيرين:

فاتفقت الإمامية على إبطالها، واتفق أهل السنة والمعتزلة والخوارج وبعض الزيدية على أَنَّ الاختيار طريق إلى ثبوتها، وذهبت طائفة من الزيدية إلى أَنَّ الدعوة طريق إلى الإمامة، وبه قال الجبائي.

والمعتمد في المسألة ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنّا سنقيم الدلالة على صِحَّة إمامة أَبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنهُ، والسبب للإمامة إِمَّا النصُّ الصريح أَو البيعة، والقول بكون السبب لإمامته هو النص باطل؛ إذ لو كان النصُّ موجوداً لكان توقيفه للأمر على البيعة خطأً عظيماً قادحاً في إمامته وذلك باطل، فتعيّن أَن يكون السبب لإمامته مجرد

---

(١) ل، ف: ومن الإمام.

البيعة فتكون البيعة صحيحة وهو المطلوب.

(المتن) احتج المخَالف بِأَنَّهُ يجب أَن يكون وَاجِب العِصْمَة، وَلَا سَبِيل إِلَى مَعْرِفَته إِلَّا بِالنَّصّ.

وَالجَواب أَنَّا بَينا أَن وجوب العِصْمَة بَاطِل.

(الشرح) لـمّا قرّر حجتنا أشار إلىٰ حجة الخصم وهي من وجهين:

أَحدهما: ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ الإِمام يجب أَن يكون معصوماً علىٰ ما دلّلنا عليه، ويلزم من ذلك أَن يكون الاختيار باطلاً لوجهين:

أَمّا أَولاً فلأَنَّ كلّ من قال باشتراط العصمة قال ببطلان الاختيار، فالقول بثبوت العصمة مع جواز / ٢٣٠/ الاختيار منتفٍ إِجماعاً.

وأَمّا ثانياً فلأَنّ الإِمام نائب الله ونائب رسوله، ونيابة الغير لا تحصل إِلّا بإِذن ذلك الغير، فوجب أَن لا تثبت الإِمامة إِلّا بنصّ الله و نص رسوله.

الثاني: أَنَّ أَهل البيعة لـمّا لم يتمكنوا من نصب القاضي، والمحتسب فأَولىٰ بأَن لا يتمكنوا من نصب الإِمام الأَعظم.

والجواب عن الأَوَّل من وجهين:

أَحدهما: ما أَشار إليه في الكتاب، وبيانه هو أَنَّا قد بيّنا فساد المقدِّمة الأولىٰ من دليلكم حيث بيّنا أَنَّ العصمة ليست شرطاً في الإِمامة.

الثَّاني: سلّمنا اشتراط العصمة، لكن ليس من الممتنع بأَن ينصّ الله تعالىٰ علىٰ رجال ثم يفوّض اختيار عقد البيعة إِلينا.

وعن الثاني أَنَّه لا استبعاد في أَن يأذن الله تعالىٰ في تولية الإِمامة ولا يأذن في تولية القضاء، وأَيضاً فالتحكيم جائز عند بعض الأَئِمة.

(المتن) المَسْأَلَة الخَامِسَة: قَالَت الاثنا عشرِيَّة: إن النَّبِي ﷺ نَصّ على إمَامَة عَلِيّ رَضِي الله تَعَالَى عَنهُ نصاً جلياً لَا يقبل التَّأْوِيل البَتَّةَ.

وَقَالَ البَاقُونَ لم يُوجد هَذَا النَّص.

لنا وُجُوه:

الأول: أَنَّ النَّص على هَذِه الخلَافَة وَاقعَة عَظِيمَة، والوقائع العَظِيمَة يجب اشتهارها جداً، فَلَو حصلت هَذِه الشُّهْرَة لعرفها المخَالف والموافق، وَحَيْثُ لم يصل خبر هَذَا النَّص إِلَى أحد من الفُقَهَاء والمحدثين علمنَا أَنه كذب.

الثَّانِي: لَو حصل هَذَا النَّص لَكَانَ إِمَّا أَن يُقَال: إن النَّبِي ﷺ أوصله إِلَى أهل التَّوَاتُر أَو مَا أوصله إِلَيْهِم، وَالْأول بَاطِل لِأَنَّ طالبي الإِمَامَة لأَنْفُسِهِمْ كَانُوا فِي غَايَة القلَّة، أَمَّا البَاقُونَ فَمَا كَانُوا طَالِبين للْإِمَامَة، وَكَانُوا فِي غَايَة التَّعْظِيم لرَسُول الله ﷺ وَكَانُوا يَعْتَقِدُونَ أَنَّ مُخَالفَته توجب العَذَاب الأَلِيم، وَالْإِنْسَان لَا يلْتَزم العقَاب العَظِيم من غير غَرَض، لَا سِيمَا وَقد حصلت هُنَاكَ أَسبَاب أخر توجب نصْرَة عَلِيّ كرّم الله وجهه:

أَحدهَا: أَنَّ علياً كَانَ فِي غَايَة الشجَاعَة وَأَبُو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ فِي غَايَة الضعْف، هَذَا مَذْهَب الروافض.

وَثَانِيها: أَنَّ أَتبَاع عَلِيّ كَانُوا فِي غَايَة الجَلالَة، فَإِن فَاطِمَة وَالْحسن وَالْحُسَيْن وَالْعَبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَانُوا مَعَه، وَأَبُو سُفْيَان شيخ بني أُميَّة كَانَ فِي غَايَة البغض لأَبِي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَجَاء وَبَالغ فِي حمل عَلِيّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على طلب الإِمَامَة وَفِي انتزاعها من يَد أَبِي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَالزُّبَيْر مَعَ شجاعته سلَّ السَّيْف على أَبِي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وَثَالِثهَا: أَنَّ الأَنْصَار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ طلبُوا الإِمَامَة لأَنْفُسِهِمْ فَمنعهمْ أَبُو بكر، فَلَو كَانَ هَذَا النَّص مَوْجُوداً لقالوا لَهُ يَا أَبَا بكر إِنَّا أَردنَا أَن نأخذها لأَنفسنا بالظلم والغصب، وكَمَا منعتنا منْهَا فَنحْن أَيْضاً نَمْنَعك من هَذَا الغَصْب وَالظُّلم، ونردها إِلى أَهلها وَهُوَ عَلِيّ كرّم الله وجهه، فَإِنَّ الخصم مَتى وجد مثل هَذِه الحجَّة القَاهِرَة امْتنع سكوته عَنْهَا،

فَلَو كَانَ النَّص على عَلِيّ مَوْجُوداً لامتنع فِي العرف سكُوت الأَنْصَار عَن ذكره، ولامتنع إعراضهم عَن نصْرَة عَلِيّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فَثَبت أَنَّ كل هَذِه الأَسْبَاب مُوجبَة لقُوَّة أَمر عَلِيّ بِتَقْدِير أَن يكون النَّص مَوْجُوداً، فَلَمَّا لم يُوجد ذَلِك علمنَا أَنه لَا أصل لهَذَا النَّص.

وَأَمَّا القسم الثَّانِي وَهُوَ أَن يُقَال: إِنَّه ﷺ مَا أوصل ذَلِك النَّص إِلَى أهل التَّوَاتُر بل إِلَى الآحَاد فَهُوَ بعيد لوجوه:

الأَول: أَنَّ قَول الآحَاد لَا يكون حجَّة أَلبتة، لَا سِيمَا وَعِنْدهم أَنَّ خبر الوَاحِد لَيْسَ بِحجَّة فِي العمليات.

(الشرح) اعلم أَنَّه ذهب جمهور أَصحابنا والمعتزلة والخوارج والمرجئة إلىٰ أَنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لم ينصّ علىٰ إِمام بعده، وقال الباقون قد نصّ علىٰ إِمام، ثم اختلفوا في المنصوص عليه، فمنهم من قال: إِنَّه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نصّ علىٰ إِمامة الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ومنهم من قال: إِنَّه نصّ علىٰ إِمامة علي كرّم الله وجهه، وأَمّا الذاهبون إلىٰ إِمامة العباس، فإِنهم لم يذكروا فيه نصّاً.

ثم القائلون بالنصّ علىٰ إِمامة الصديق الأَكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اختلفوا:

فقال الحسن البصري: ذكر نصّاً خفيّاً وهو تقديم المصطفىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِياه في الصلاة.

وذهب بعض علماء الحديث إلىٰ نصّ جليّ في ذلك، وهو ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ائتوني بدواة وقرطاس أَكتب لأَبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان، ثم قال: يأبىٰ الله والمسلمون إِلّا أَبا بكر»[1].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه بغير هذا اللفظ(٦٣٣٢)، عن عروة عن عائشة قالت قال لى رسول الله ﷺ في مرضه «ادعى لى أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتابا فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»

وأمّا القائلون بالنصّ على إمامة عليّ فاتفقوا على ثبوت النصّ الخفي فيه، وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة.

وأمّا النصّ الجلي فلم يثبته الزيدية وأثبته الإمامية، وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سلّموا على علي بإمرة المؤمنين»، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ مشيراً إليه وآخذاً بيده: «هذا خليفتي بعد موتي فاسمعوا له وأطيعوا».

لنا في إبطال النصّ الجليّ ثلاثة أوجه ذكرها المصنّف في الكتاب:

أمّا الأوّل فتقريره أن نقول: لو نصّ المصطفى ﷺ على إمامة علي نصّاً جلياً لعرف ذلك النصَّ الموافقُ والمخالف، واللازم منتف فالملزوم مثله.

بيان الملازمة هو أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ لو نصّ على إمامته نصّاً جليّاً وجب اشتهاره؛ لأنَّ تنصيص الرسول على إمامة شخص معيّن أمرٌ عظيم فوجب اشتهاره، ولو وجب اشتهاره لوجب وصوله إلى الخاص والعام والموافق والمخالف؛ لأنّه لو جاز وجوده واشتهاره مع أنّه لا يصل خبره إلى كلّ أحد لجاز أن يقال: القرآن قد عورض ولم يصل خبره إلينا، وأنّه نسخ[1] صوم شهر رمضان ولم يصل خبره إلينا، وهذا يفضي إلى تشويش الشريعة بالكليّة، ولا يخفى بطلانه، فعُلم بأنّ هذه الملازمة ثابتة.

وأمّا أنّ اللازم منتف فظاهر، فيجب انتفاء الملزوم.

(المتن) الثّاني: **أَنَّ هَذَا يجْرِي مجْرى خِيَانَة الرَّسُول ﷺ فِي مثل هَذَا الأَمر العَظِيم، فَثَبت أَن قَوْلهم بَاطِل.**

(الشرح) هذا هو الوجه الثّاني في بيان انتفاء النص الجلي على إمامة علي كرّم الله وجهه، وتقريره هو أن نقول: هذا النصّ الجليّ الذي لا يقبل التأويل لو حصل فإمّا أن يقال: إنّه ﷺ قد أوصله إلى / ٢٣١/ أهل التواتر أو ما أوصله، ولا سبيل إلى شيء من

(١) ل: وأنّه نسخ عليه السلام.

القسمين فلا سبيل إلىٰ وجود هذا النص، أمّا أنّه لا سبيل إلىٰ القسم الأوّل؛ وذلك لأنه[1] ﷺ لو كان قد أوصله إلىٰ أهل التواتر لوجب إشاعته، ولوصل إلىٰ جمهور الأمة.

غاية ما في الباب أن يقال: إنَّ كلّ من كان طالباً للإمامة فإنّه ينكر هذا النص؛ إلّا أنَّ هؤلاء كانوا قليلين، وأمّا غير هؤلاء فقد كانت فيهم كثرة عظيمة فلا يمكنهم إنكار هذا النص فإنّهم كانوا محبين للمصطفىٰ ﷺ ويعظمونه ويعتقدون أنَّ مخالفته توجب العذاب الشديد، فلو أنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أوصل هذا النص الجليّ إلىٰ أصحابه الذين كانوا في غاية الشغف في نصرة الدين كيف كان يتصور منهم إخفاء ما نصّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ علىٰ إظهاره وإلقاء النفس بسبب ذلك الإخفاء في العذاب من غير مقصود يرجع إليهم، بل كان الواجب هم[2] إظهاره وإشهاره.

كيف وقد حصل هناك أسباب توجب نصرة علي، وهي الأمور الثلاثة المذكورة في الكتاب، وهي غنية عن الشرح، فمع تلك الأسباب المقتضية لنصرة علي لو كان مثل ذلك النص موجوداً كيف كان يمكن لهم الإعراض عن نصرته، ولـمّا لم يوجد شيء من ذلك دلّ علىٰ انتفاء هذا النص.

وأمّا أنّه لا سبيل إلىٰ القسم الثّاني وذلك هو أن يقال: إنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما أوصل هذا النص إلىٰ أهل التواتر فمن وجهين: أمّا أولاً فلأنّ أخبار الآحاد ليست بحجة علىٰ ما ثبت في علم الأصول، لا سيما الخبر الواحد الذي يدلّ علىٰ وجوب شيء من العمل[3]، فإنّ عندكم لا حجة فيه.

وأمّا ثانياً فلأن مثل هذا النص الذي به صلاح الأمة واندفاع المفاسد والفتن والتشويشات عنهم واجب التبليغ إلىٰ أهل التواتر، فلو قلنا بأنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما أوصله إليهم كان ذلك تقصيراً منه وخيانة في التبليغ، وذلك علىٰ الرسول المعصوم محال.

---

(١) ص: النبي.

(٢) ص: عليهم.

(٣) كذا في الأصول الخطية.

(المتن) الثَّالث: أَنَّ علياً كرّم الله وجهه ذكر جملَة النُّصُوص الخفية وَلم ينْقل عَنهُ أَنه ذكر هَذَا النَّص الجَلِيّ فِي محفل من المحافل، وَلَو كَانَ مَوْجُوداً لَكَانَ ذكره أولى من ذكر النُّصُوص الخفية.

(الشرح) تقرير هذا الوجه هو أن يقال: لو كان هذا النصّ موجوداً لذكره عليّ، ولنقل منه أَنَّه ذكره؛ إِذ ذكره بمثل هذا النص الجليّ الذي لا يقبل التأويل أَولىٰ من ذكره للنصوص الخفية مثل خبر المولىٰ والمنزلة، لكنه لم ينقل عنه أَنَّه ذكر نصّاً جليّاً في باب إِمامته في شيء من خطبه ومناشداته وكلماته، وذلك يدل علىٰ عدم وجوده.

(المتن) وَاحتَجُّوا بِأَنَّ الشِّيعَة على كثرتهم وتفرقهم فِي الشرق وَالغرب ينقلون هَذَا الخَبَر.

وَالجَواب أَنَّ من المَشْهُور أَنَّ وَاضع هَذَا الخَبَر هُوَ ابْن الراوندي، ثمَّ إِنَّ الشِّيعَة لشدَّة شغفهم بِهَذَا الأَمر سعوا فِي تشهيره.

(الشرح) لـمّا فرغ من إِقامة الدلالة علىٰ انتفاء النصّ الجليّ شرع في شبهة الخصم، وتقريرها هو أَن يقال: إِنَّ النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نصّ نصّاً جليّاً لا يقبل التأويل علىٰ إِمامة علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فوجب القول بكونه إِماماً بعد الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

أَمّا أَنَّه نصّ علىٰ إِمامته فذلك معلوم بالخبر المتواتر، فإِنَّ المخبرين عن هذا النص بلغوا إِلىٰ حد التواتر؛ فإِنَّ الشيعة مع تفرقهم في البلاد وكثرتهم أَخبروا عن وجود هذا النص، وقد كان المخبرون في جميع الأَعصار بلغوا إِلىٰ حد التواتر؛ إِذ لو فرضنا أَنّ بعض الطبقات الماضية كانوا أَقل من عدد التواتر لوجب أَن يشتهر ذلك ولوصل إِلينا، ولمّا لم يصل ذلك إِلينا علمنا أَنَّ المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا في حد الكثرة، فثبت بما ذكرنا حصول التواتر في نصّ رسول الله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ علىٰ إِمامة علي، وخبر التواتر مفيد للعلم، فوجب القول بإِمامته.

والجواب: لا نسلم أَنَّ الرواة في جميع الأَعصار بالغين إِلىٰ حد الكثرة المعتبرة في التواتر.

قوله: لو كان بعض الطبقات أقل من عدد التواتر لوجب أن يشتهر ذلك.

قلنا: لا نسلّم، سلّمنا[1] أنّه كان يجب اشتهار ذلك، لكن لمَ قلتم بأنَّ ذلك غير مشتهر، بل المشهور عند أهل / ٢٣٢/ العلم أنَّ واضع هذا المذهب أعني ادعاء النصّ الجلي هو ابن الريوندي وأبو عيسىٰ الوراق وأمثالها من الرجال المشهورين بالكذب، ثم إنَّ هؤلاء الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم وترويج باطلهم قبلوا تلك الأكاذيب ورواها الأسلاف للأخلاف.

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: الإمَام الحق بعد رَسُول الله ﷺ أَبُو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَيدلّ عَلَيْهِ القُرْآن وَالخَبَر وَالْإِجْمَاع:

أما القُرْآن فآيات: إحْدَاهَا: قَوْله تَعَالَى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦] إِلَى آخر الآيَة، فَنَقُول: هَذَا الدَّاعِي إِمَّا أَن يكون رَسُول الله ﷺ أَو أحد الثَّلَاثَة الَّذين جَاؤوا بعده وهم أَبُو بكر وَعمر وَعُثْمَان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، أَو يكون الدَّاعِي عَلياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَو الَّذين جَاؤوا بعد عَليّ.

لَا يجوز أَن يكون الدَّاعِي هُوَ النَّبِي ﷺ بِدَلِيل قَوْله تَعَالَى: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [الفتح: ١٥]، وَلَو كَانَ الدَّاعِي لَهُم هو الرَّسُول ﷺ ثمَّ إِنَّه مَنعهم عَن مُتَابَعَته لزم التَّنَاقُض، وَهُوَ بَاطِل.

وَلَا يجوز أَن يكون هُوَ عَلياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لقَوْله تَعَالَى: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦]، دلّت هَذِه الآيَة على أَنَّ المَقْصُود من هَذِه المُقَاتلَة تَحْصِيل الإسْلَام، وحروب عَليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا كَانَ المَقْصُود مِنْهَا تَحْصِيل الإسْلَام، بِدَلِيل أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الإسْلَام عبارَة عَن الإقْرَار الدَّال على الِاعْتِقَاد ظَاهراً، وَقد كَانَ هَذَا حَاصِلاً فيهم.

---

(١) ل، ص:- سلمنا.

وَلَا يجوز أَن يكون المُرَاد مَن جَاءَ بعد عَليّ لأَنَّهم عندنَا على الخَطأ وَعند الشِّيعَة على الكفْر.

وَلـمَّا بطلت هذه الأَقْسَام ثَبت أَن المُرَاد مِنْهُ أحد أُولَئِكَ الثَّلَاثَة أَعنِي أَبَا بكر وَعمر وَعُثْمَان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، ثمَّ إِنَّه تَعَالَى أوجب طَاعَته حَيْثُ قَالَ: ﴿فَإِن تُطِيعُواْ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًاۖ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٦]، وَإِذا وَجَبت طَاعَة وَاحِد من هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَة وَجَبت طَاعَة الكل لِأَنَّهُ لَا قَائِل بِالْفرقِ، فَهَذِهِ الآيَة تدلّ على وجوب إِمَامَة هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَة.

(الشرح) لـمَّا بيَّن المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ انتفاء النصّ الصريح على إمامة عليّ بن أَبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَراد أَن يبيّن أَنَّ الإِمام الحق من بعد المصطفى ﷺ هو الصديق الأَكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

والأَصحاب قد احتجوا على إِثبات[1] هذا المطلوب بالكتاب والسنة والإِجماع:

أَمَّا الكتاب فآيات: منها قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَۖ فَإِن تُطِيعُواْ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [الفتح: ١٦].

التمسك بهذا النص هو أَن يقال: الداعي لهؤلاء الأَعراب لا يخلو إِمَّا أَن يكون هو المصطفى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وإِمّا أَن يكون أَحد الخلفاء الثلاثة أَعني أَبا بكر وعمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، وإِمّا أَن يكون الداعي علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وإمّا أَن يكون الداعي من جاء بعد علي.

والقسم الأَوَّل والثالث والرابع ممتنع فتعيّن الثَّاني وهو المطلوب، أَمَّا انتفاء القسم الأَوَّل فلأَنّ هذا الداعي لو كان هو الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ لزم التناقض؛ وذلك لأَنَّه سبحانه ذكر[2] قبل هذه الآية ما يدلّ على المنع من متابعته، وهو قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ قُل لَّن

---

(١) ل: صحة.

(٢) ف ص: قال ما.

تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥]، وقوله: ﴿ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا ﴾ يدلّ علىٰ المنع من متابعة الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فلو كان الداعي لهؤلاء الأعراب المذكورين في الآية إلىٰ الإسلام وإلىٰ متابعته هو الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يلزم التناقض بين مفهومي الآيتين وهو محال.

وأمّا بيان انتفاء القسم الثَّالث وهو أن يقال: الداعي هو علي كرم الله وجهه فلأنَّه تعالىٰ وصف هذه الدعوة بقوله: ﴿ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ وهذا صريح في أنَّ المقصود من هذه المقاتلة تحصيل الإسلام، لكنه لم يتفق لعليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حرب بسبب الإسلام، بل إنَّما كانت محارباته لأجل طلب الإمامة.

وأيضاً فلأن القوم الذين حاربوا معه كانوا مسلمين فيستحيل أن يقال: محاربته معهم إنّما كان بعد علي من الخلفاء فذلك باطل بالاتفاق. وأمّا عندنا فلأنّ كلّ من كان قائماً بالإمامة غير هؤلاء الخلفاء الراشدين كانوا علىٰ الخطأ، وأمّا عند الشيعة فعلىٰ الكفر لمخالفتهم النصّ الجلي، وعلىٰ التقديرين لا يجوز أن يقال أنّهم هم المرادون من الآية؛ ضرورة أنه لا يليق بالمخطئ والكافر قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [الفتح: ١٦] الآية.

ولـمّا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا القسم الثَّاني وهو أن يكون المراد من الداعي المذكور في الآية أحد الخلفاء الثلاثة أعني أبا بكر وعمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ثم إنَّه تعالىٰ أوجب طاعتهم بقوله: ﴿ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [الفتح: ١٦] الآية، فتكون الآية دالة إمَّا علىٰ وجوب طاعة هؤلاء الثلاثة أو علىٰ وجوب طاعة أحد هؤلاء الثلاثة، وعلىٰ التقديرين يلزم القول بوجوب طاعة الكل ضرورة أنَّه لا قائل بالفرق، فظهر دلالة ذلك النص علىٰ إمامة هؤلاء الثلاثة.

(المتن) وَالحُجّة الثَّانِيَة من القُرْآن قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥]، وَجه الِاسْتِدْلَال أَنَّ قَوْله تَعَالَى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ﴾ هَذَا خطابٌ مع جماعَة من الحاضِرين فِي زمن حَيَاة الرَّسُول ﷺ بإيصال

الخلَافَة إِلَيْهِم، وَلَا يُمكن حمله على عَليّ وَالْحسن وَالْحُسَيْن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم؛ لأَنَّهم عِنْد الرّوافض مَا كَانُوا متمكنين من إِظْهَار دينهم وَمَا زَالَ الخَوْف عَنْهُم، بل كَانُوا دائماً فِي التقيَّة وَالخَوْف، فَوَجَبَ حمل الآيَة على أَبي بكر وَعمر وَعُثْمَان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم لِأَنَّ هَؤُلَاءِ الثلاثة كَانُوا عندنَا متمكنين من إِظْهَار دينهم وَكَانَ الخَوْف عَنْهُم زائلاً.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني من الكتاب في بيان أَنَّ الإِمام الحق بعد الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتقريره هو أَن يقال: المراد من الموعودين في الآية /٢٣٣/ بالاستخلاف في الأَرض إِمَّا أَن يكون هم الصحابة أَو غيرهم، لا جائز أَن يكون المراد منهم غير الصحابة لأَنَّ هذا الخطاب خطاب مشافهة مع الحاضرين في زمان المصطفى ﷺ فيتعيّن أَن يكون المراد من هؤلاء الموعودين طائفة من الصحابة؛ لأَنَّ قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ صيغة جمع فتتناول الثلاثة فما فوقها.

ثم نقول: المراد من تلك الطائفة إِمَّا أَبو بكر وعمر وعثمان، أَو المراد منها علي والحسن والحسين، أَو المراد غير تلك الطائفتين، والقسم الثَّاني والثالث باطل، فتعيّن الأَوَّل وهو المطلوب.

وإِنَّما قلنا بأَنَّ القسم الثَّاني باطل؛ وذلك لأَنه تعالى وعد الموعودين بالاستخلاف بالتمكين وبكونهم متمكنين غير خائفين حيث قال: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ﴾ الآية[1]؛ فإذن هؤلاء الموعودين لا بدَّ وأَن يكونوا متمكنين غير خائفين، لكن هؤلاء الثلاثة وهم علي والحسن والحسين ما كانوا متمكنين عند الروافض من إِظهار دينهم بل كانوا أَبداً في الخوف والتقيّة، فوجب أَن لا يكون هؤلاء الثلاثة موعودين بالوعد المذكور في الآية.

وأَمّا القسم الثَّالث وهو أَن يقال: المراد من تلك الآية غير هاتين الطائفتين فهذا محال؛ لأَنّه تعالى قد وعد المذكورين في الآية بالخلافة، ولم يوجد غير خلافة تينك

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝﴾ [النور: ٥٥].

الطائفتين فلا يجوز أن يكون المراد من الآية غير هاتين الطائفتين، ولأنّ سوى هاتين الطائفتين عندنا على الخطإ في طلب الإمامة، وعند الشيعة على الكفر، فكيف يليق بهم هذا الوعد. ولـمَّا بطل القسم الثَّاني والثالث تعيّن الأوَّل وهو المطلوب.

(المتن) الحُجَّة الثَّالِثَة: قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ۝ ﴾ [الليل: ١٧ - ١٨].

فَنَقُول: هَذَا الأَتقى يجب أَن يكون أَفضل الخلق بعد الرَّسُول ﷺ؛ لقَوْله تَعَالَى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]، وأَجمعت الأمة على أَن الأَفضَل إِمَّا أَبُو بكر وَإِمَّا عَليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَلَا يُمكن حمل هَذِه الآيَة على عَليّ؛ لأَنَّه تَعَالَى قَالَ فِي صفة هَذَا الأتقى: ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝ ﴾ [الليل: ١٩]، وَعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا كَانَ كَذَلِك؛ لِأَن النَّبِي ﷺ ربَّاه من أَوّل صغره إِلَى آخر عمره، وَتلك النِّعْمَة توجب المجازاة، أَمَّا أَبُو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد كَانَ لرَسُول الله ﷺ فِي حَقه نعْمَة الإِرْشَاد إِلَى الدّين إِلَّا أَنَّ هَذِه النِّعْمَة لَا تجزى البَتَّة.

وَلما ثَبت أَن هَذَا الأتقى إِمَّا أَبُو بكر وَإِمَّا عَليّ، وَثَبت أَنه لَا يُمكن حمله على عَليّ، وَجب حمله على أَبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

ثمَّ إِنه تَعَالَى وَصفه بقوله: ﴿ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ۝ ﴾ [الليل: ٢٠ - ٢١]، وسوف للمستقبل، فَهَذِهِ الآيَة تدل على أَنَّ أَبَا بكر أفضل الخلق بعد رَسُول الله ﷺ فِي زمن رَسُول الله، وَيدل قَوْله: ﴿ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ۝ ﴾ على أَنه تبقى تِلْكَ الصّفة فِي أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى الزّمَان المسْتَقْبل، وَلَو كَانَ مُبْطلاً فِي الإِمَامَة لما كَانَ أفضل الخلق، وَلـمَّا دلّت الآيَة على الأَفْضَلِيَّة وَجب القطع بِصِحَّة إِمَامَته.

(الشرح) اعلم أَنَّ المفسرين[1] أطبقوا على أنّ هذه الآية نزلت في حق الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والشيعة قالوا: إنّها نزلت في حق علي كرم الله وجهه.

---

(١) ل: الذين.

فنقول: الدَّليل على أَنَّ هذه الآية نزلت في حق الصديق هو أَنَّ المراد من الأَتقى المذكور في الآية ما هو أفضل الخلق، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، والأكرم هو الأفضل، فدلّ على أَنَّ كلّ من كان أَتقى وجب أَن يكون أفضل الخلق، فوجب أَن يكون الأَتقى المذكور ههنا هو الذي يكون أَفضل الخلق.

إِذا عرفت هذا فنقول: لا بدَّ وأَن يكون المراد منه الصدّيق الأكبر؛ لأَنَّ الأمّة مجمعة على أَنَّ أَفضل الخلق بعد المصطفى ﷺ إِمَّا الصديق وإِمّا علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، ولا يمكن حمل الآية على علي فتعيّن حملها على أَبي بكر وهو المطلوب.

وإِنَّما قلنا: إِنَّه لا يمكن حمل النص على عليّ؛ وذلك لأَنَّ علياً كان في تربية المصطفى ﷺ لأَنَّه أَخذه من عمه أَبي طالب وكان يطعمه ويسقيه ويربيه، فكان المصطفى منعماً عليه لكن بوجوه من الإِنعام التي تجزى.

أَمَّا الصدّيق فلم يكن للمصطفى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في حقه نعمة دنيوية تُجزى، بل أَبو بكر كان ينفق على المصطفى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، بل كان للرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نعمة الهداية والإِرشاد إلى الدين إِلّا أَنَّ هذا لا يجزى؛ لقوله تعالى: ﴿مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ [الفرقان: ٥٧]، والأَجر المذكور هنا ليس مطلق النعمة بل النعمة التي تجزى. فعلمنا أَنَّ هذه الآية لا يمكن حملها على علي[(١)] رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وإِذا كان المراد منها من كان[(٢)] أَفضل الخلق، وثبت أَنَّ ذلك الأَفضل من الأمة إِمَّا الصديق أَو علي، وثبت أَنَّ الآية غير صالحة لعليّ تعيّن حملها على أَبي بكر.

ثم إِنَّه تعالى وصفه بقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [الليل: ٢١]، وذلك يدلّ على أَنَّه تعالى راضٍ عنه في الحال وفي الاستقبال أَيضاً؛ لأَنّ كلمة سوف مختصة بالاستقبال[(٣)]،

---

(١) ف، ص: لا تصلح لعلي.

(٢) ل: ما هو.

(٣) ل: - لأَنّ كلمة سوف مختصة بالاستقبال.

وبذلك يندفع قول من يقول: لعلّه تعالىٰ كان راضياً عنه في تلك الحالة ثم زال عنه الرضا وقت اشتغاله بالخلافة؛ لأنّه تعالىٰ بيّن بقاء ذلك الرضوان في المستقبل.

فثبت بما ذكرناه أنَّ الصدّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان أفضل الخلق، وأنَّ الله تعالىٰ كان راضياً عنه في الحال والاستقبال، فلو كان مبطلاً في الإمامة لما حصل[1] له هذان الوصفان، ولـمّا حصل[2] فوجب القطع بصحة إمامته.

واعلم أنَّه ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني في بعض كتبه أنَّ المفسرين أجمعوا علىٰ أنَّ هذه الآية[3] وردت في / ٢٣٤/ حق الصدّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأجمعوا أيضاً أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۝ ﴾ [الإنسان: ٩ - ١٠] نزل في حق علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال: دلت الآيتان علىٰ أنَّ كلّ واحد منهما إنّما فعل ما فعل لوجه الله، إلّا أنَّ آية عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دلت علىٰ أنّه إنّما فعل ما فعل لوجه الله وللخوف من يوم القيامة، وأمّا آية الصدّيق الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فإنّما دلت علىٰ أنّه إنّما فعل ما فعل لمحض رحمة الله من غير أن يشوبه الطمع فيما يرجع إلىٰ رهبة عن عقاب أو رغبة في ثواب، فكان مقام الصدّيق أعلىٰ وأكمل من مقام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وممّا يستدل به علىٰ إثبات خلافته هو أن يقال: لو كانت خلافته باطلة لما كان ممدوحاً معظّماً عند الله، وإنّه ممدوح معظم عند الله لقوله تعالىٰ: ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾ [الفتح: ١٨] وهو كان ممّن بايع تحت الشجرة بالاتفاق فوجب أن يكون ممّن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ

---

(١) ص: لما حصل له هاتان الصفتان ؛ ل: لما حصل له هذين الوصفين ؛ ف: لما حصَّل له هذين الوصفين ؛ كذا في نسخة (ف) بضبط (حصَّل)، ثم كتب الناسخ في الهامش: (لما حصّل له هذان الوصفان) بهذا الضبط (حصّل).

(٢) ف، ص: - ولما حصل.

(٣) أي قوله تعالىٰ: (وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى).

﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم﴾ الآية[1]، ولا شك أنَّه كان من السابقين.

(المتن) وَأَمَّا الأَخْبَار فكثيرة، أَحدهَا: قَوْله ﷺ «اقتدوا باللذين من بعدِي أبي بكر وَعمر» أوجب الِاقْتِدَاء بهما فِي الفَتْوَى، وَمن جملَة مَا أفتيا بِهِ كَونهمَا إمامين، فَوَجَبَ الاقتداء بهما فِي هَذِه الفَتْوَى، وَذَلِكَ يُوجب إمامتهما.

(الشرح) لـمّا فرغ من إِقامة الدلالة على حجة إِمامته من حيث الكتاب شرع في إِقامة الدلالة على ذلك من حيث السنة، وهي من وجوه:

أَحدها: قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أَبي بكر وعمر»[2].

التمسّك به هو أَنَّه ﷺ أَمر بالاقتداء بهما في كلّ الأَحكام والفتاوى بدليل صحة الاستثناء من قوله: «اقتدوا»، فيصح أَن يقال: اقتدوا في كلّ شيء إِلّا في الأَمر الفلاني، والاستثناء يدل على التناول؛ فثبت أَنَّ النصّ دلّ على وجوب الاقتداء بهما أَو على جواز ذلك، لكن من جملة ما أَفتيا به كونهما إِمامين فيلزم إِمَّا وجوب الاقتداء بهما في هذه الفتوى أَو جوازه وعلى التقديرين يلزم القول بصحة خلافتهما.

(المتن) وَثَانِيها: قَوْله ﷺ: «الخْلَافَة بعدِي ثَلَاثُونَ سنة ثمَّ تصير ملكاً عَضُوضًا»[3]، وَذَلِكَ تنصيص على أَنهم كَانُوا فِي الخُلَفَاء المحقين لَا من المُلُوك الظَّالِمين.

(الشرح) هذا هو الخبر الثَّاني في إِثبات هذا المطلوب، وجه التمسك به هو أَن يقال: إِنَّه تعالى وصف القائمين بهذا الأَمر في مدة ثلاثين سنة بالصّفة الدالّة على المدح والتعظيم، ووصف من جاء من بعد ذلك بالوصف الدالّ على أَنّهم أَرباب الدنيا لا أَرباب الدين، وذلك نصّ على صِحَّة خلافة الخلفاء الأَربعة.

---

(١) تمام الآية الكريمة: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ۝﴾ [التوبة: ١٠٠].

(٢) أخرجه الترمذي في سننه: رقم الحديث (٣٦٦٢).

(٣) أخرجه ابن حبّان في صحيحه: رقم الحديث (٦٩٤٣)، وفي المعجم الكبير للطبراني.

فإن قيل: كلّ واحد من هذين الخبرين من باب الآحاد؟

قلنا: الإمامة عندنا من فروع الدين فلا يمتنع إثباتها بالخبر الواحد.

(المتن) وَثَالِثهَا: قَوْله ﷺ فِي أَبي بكر وَعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «هما سيِّدا كهول أهل الجنَّة» وَلَو كَانَا غاصبين للْإِمَامَة لما كَانَ هَذَا الحكم لائقاً بهما، وَكَذَلِكَ الخَبَر الدَّال على بِشَارَة العشَرَة المبشرة يدل على صِحَة إمَامَة الثَّلَاثَة.

الشرح: هذا الخبر صريح في الباب[1]، إذ لو كانا ظالمين في طلب الإمامة لما كان ذلك التشريف لائقاً بهما.

(المتن) وَأَمَّا الإجْمَاع فَمن وُجُوه: أَحدهَا أَنَّ النَّاس أَجمعُوا على أَنَّ الإمَام بعد رَسُول الله ﷺ إِمَّا أَبُو بكر وَإِمَّا العَبَّاس وَإِمَّا عَليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، ثمَّ رَأينَا أَن العَبَّاس وعلياً مَا نازعا أَبَا بكر فِي الإمَامَة، فَتَرْكُ هَذِه المنَازعَة إِمَّا أَن يكون لعجزهما عَن المنَازعَة أَو مَعَ القُدْرَة، وَالْأول بَاطِل لأَنَّا بَيّنا أَنَّ أَسبَاب القُدْرَة كَانَت مجتمعة فِي عَليّ ومفقودة فِي حق أَبي بكر، فَثَبت أَنَّهُمَا تركا المنَازعَة مَعَ القُدْرَة عَلَيْهَا، فَإِن كَانَت الإمَامَة حَقاً لَهما كَانَ ترك المنَازعَة مَعَ القُدْرَة خطأً عَظِيماً، وَذَلِكَ يُوجب القدح فِي إمامتهما، وَإِن كَانَت الإمَامَة لَيست حَقاً لَهما وَجب أَن تكون حَقاً لأَبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَإِلَّا لبطل الإجْمَاع على أَنَّ أحد هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَة هُوَ الإمَام.

(الشرح) لـمَّا فرغ من بيان الدلالة على إثبات هذا المطلوب من حيث الكتاب والخبر شرع في إثباته من حيث الإجماع وهو من وجوه:

أمّا الأول فتقريره هو أن يقال: أجمع المسلمون على أنَّ الإمام بعد رسول الله ﷺ إمَّا أبو بكر وإمّا علي وإمّا العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، ووجدنا علياً والعباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا غير منازِعَين له في الإمامة، فترك النزاع إمَّا أن يكون اضطرارياً أو اختيارياً، والأوّل باطل؛ لأنَّ أسباب القدرة كانت مجتمعة على ما أشار إليه في الكتاب.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه: رقم الحديث (٣٦٦٤).

وأمّا الثّاني -وهو أنّهما إنّما تركا المنازعة اختياراً لا اضطراراً- فنقول: تركهما لتلك المنازعة بالاختيار إمّا أن يكون خطأً أو صواباً، فإن كان خطأً، والخطأ في ذلك بالاتفاق بيننا وبين خصومنا كبيرة، بل الخصوم يجعلونه كفراً وصاحب الكبيرة لا يصلح للإمامة فوجب أن لا يكونا صالحَين للإمامة، ومتىٰ لم يصلحا لها تعيَّن أبو بكر لها، وإلا لخرج الحق عن إجماع الأمة وإنه غير جائز، وإن كان صواباً فمعلوم أنَّ ترك المنازعة اختياراً مع أبي بكر إنَّما يكون صواباً / ٢٣٥/ لو كان أبو بكرٍ مصيباً في ادعاء الإمامة وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: لا نسلّم انعقاد الإجماع علىٰ أنّ الإمام الحق بعد المصطفىٰ ﷺ أحد هؤلاء الثلاثة، فإنَّ الأنصار نازعوا في ذلك. سلمناه لكن لم قلتم: إنَّ الإجماع حجة. سلمنا أنَّه حجة لكن لمَ لا يجوز أن يقال: إنَّ انقيادهما له كان عن الخوف والتقية.

والجواب: قوله: الأنصار نازعوا فيه.

قلنا: نعم، لكن ارتفع ذلك النزاع عند موت سعد بن عبادة، ونحن إنَّما نتمسك بهذا الإجماع.

قوله: لا نسلّم أنَّ الإجماع حجة.

قلنا: الخصم يساعدنا علىٰ ذلك لاشتمال الإجماع علىٰ قول الإمام المعصوم.

قوله: ترك المنازعة إنَّما كان للتقية والخوف.

قلنا: هذا في غاية البعد؛ لأنَّ علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان في ذلك الوقت في غاية الشجاعة والقدرة علىٰ العسكر والجنود والشوكة، والصدّيق في ذلك الوقت كان في غاية الضعف والشيخوخة، وقد كان كثير[1] من أكابر الصحابة موافقاً لعلي في طلب الإمامة، ففي مثل تلك الحالة لا يتصور الخوف والتقيَّة.

(١) الأصول الخطية: كثيراً.

(المتن) الثَّانِي لَو كَانَت الإِمَامَة حَقاً لعَلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِسَبَب النَّص الجَلِيّ مَعَ أَنَّ الأمة دفعوه عَنْهَا لكَانَتْ هَذِه الأمة شَرّ أمة أخرجت للنَّاس، لَكِن هَذَا اللَّازِم بَاطِل لقَوْله تَعَالَى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

فَإِن قَالُوا: قَوْله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] يدلُّ على أَنَّهم كَانُوا وَمَا بقوا على هَذِه الصّفة.

قُلْنَا: نحمله على كَانَ التَّامَّة، وَيدل عَلَيْهِ أَنه تَعَالَى قَالَ فِي عقبه: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فَلَو كَانَ قَوْله: ﴿ كُنتُمْ﴾ يُفِيد أَنَّهم كَانُوا كَذَلِك ثمَّ لم يبقوا عَلَيْهِ لَكَانَ قَوْله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] مناقضاً لَهُ، وَأَمَّا لَو حملناه على كَانَ النَّاقِصَة كَانَ الْمَعْنى كُنْتُم كَذَلِك فِي علم الله أَو فِي اللَّوْح الْمَحْفُوظ.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني من الإجماع، وتقريره هو أَن يقال: الإمام الحق بعد رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحد هؤلاء الثلاثة، ولا يجوز أَن تكون الإمامة حقاً لعلي بن أَبي طالب ولا للعباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فتعيَّن أَن تكون للصدّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وإِنَّما قلنا بأَنّه لا يجوز أَن تكون الإمامة حقاً لعلي؛ لأَنها لو كانت حقاً لعلي ثم إِنَّ أَكثر الصحابة صرفوها عنه وبالغوا في ذلك وعقدوا البيعة على الصدّيق لزم أَن تكون هذه الأُمة شرّ الأمم حيث إِنّهم صرفوا الحق عن المستحق وأَثبتوها لغير المستحق، لكن هذا اللزوم منتفٍ لقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية، وهكذا نبطل كون الإمامة حقاً للعباس.

فإن قالوا: قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ صيغة الماضي، وذلك يقتضي أَنَّ هؤلاء الأمة كانوا ابتداءً خير الأمم لكنهم ما بقوا على صفة الخيرية، وعلى هذا التقدير لا يلزم انتفاء هذا اللازم.

قلنا: لفظة كان في اللغة قد تكون بمعنى كان التامّة وقد تكون بمعنى كان الناقصة، إذا عرفت هذا فنقول: تعذَّر حمل قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ﴾ على كان التامة فيتعين

حمله على كان الناقصة، وإنَّما قلنا بأنّه تعذر حمله على كان التامة؛ وذلك لأنَّ قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] يدلّ على بقائهم على تلك الصفة وهي الصفة الخيرية؛ لأنَّ من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يكون موصوفاً بالخيرية. فلو كان قوله: ﴿كُنتُمْ﴾ يقتضي أنَّهم كانوا على صفة الخيرية ثم إنّهم ما بقوا بعدُ على تلك الصفة يلزم أن تكون هذه الآية الواحدة أوّلها مقتضياً لعدم بقائهم على صفة الخيرية وآخرها مقتضياً لبقائهم على صفة الخيرية، وذلك محال.

وإذا امتنع حمل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ على كان التامة تعيّن حمله على كان الناقصة فصار المعنى كنتم في علم الله وفي تقديره أو في اللوح المحفوظ خير أمة، وعلى هذا التقدير يلزم بقاؤهم على صفة الخيرية؛ لأنَّ كلّ ما علم الله وقدّره فخلاف علمه وتقديره مستحيل الوقوع.

(المتن) الثَّالِث: ثَبت بالأحاديث الصَّحِيحَة أَنَّه ﷺ اسْتَخْلَفَهُ فِي مرض مَوته فِي الصَّلَاة. فَنَقُول: حصلت تِلْكَ الخلَافَة وَمَا عَزله عَنْهَا، فَوَجَبَ بَقَاء تِلْكَ الخلَافَة عَلَيْهِ، وَإِذا ثَبت وجوب كَونه إِمَاماً فِي الصَّلَاة ثَبت وجوب كَونه إِمَاماً فِي سَائِر الْأَشْيَاء ضرورةً؛ لِأَنَّهُ لَا قَائِل بِالْفرقِ.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّالث الإجماعي في إثبات صِحَّة إمامة أَبي بكر، ووجهه هو أَن نقول: ثبت في الكتب الصحيحة في الأحاديث مثل صحيح البخاري وغيره أَنَّ المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ استخلف الصديق على الصلاة زمان مرضه وما عزله عن ذلك، فوجب أَن يبقى بعد موته خليفة له في الصلاة، وإذا ثبت خلافته في الصلاة ثبت خلافته في غيرها من الأمور لأنَّه لا قائل بالفصل.

واعلم أَنَّ هذا /٢٣٦/ الوجه هو الذي تمسّك به أَمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في إثبات إمامته؛ حيث طلب الصدّيق الإقالة فقال: «لا نقيلك ولا نستقيلك، أنت الذي اختارك رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ لأمر ديننا فكيف لا نختارك لأمر دنيانا»[1].

---

(١) ورد قريب منه في فضائل الخلفاء الراشدين لأبي نعيم: رقم (١٩١).

(المتن) وَاحتج المخَالف بِوُجُوه أَحدهَا: قَوْله تَعَالَى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ۝ ﴾ [المائدة: ٥٥]، فَهَذِهِ الآيَة تدل على إِمَامَة شخص معَيّن، وَإِذا ثَبت هذا وَجب أَن يكون ذَلِك الإِمَام علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

بَيَان الأول: أَنَّ الوَلِيّ إِمَّا النَّاصِر وَإِمَّا المتَصَرّف، وَيجب قصره عَلَيْهِمَا دفعاً للاشتراك، وَلَا يجوز حمله على النَّاصِر لِأَنَّ النُّصْرَة عَامَّة لقَوْله تَعَالَى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وَالْوِلَايَة المَذْكُورَة فِي الآيَة خَاصَّة بِبَعْض المؤمنِين لِأَنَّ كلمة ﴿ إِنَّمَا ﴾ تفِيد الحصْر، وَإِذا بَطل حمل الوَلِيّ عَلى النَّاصِر وَجب حمله على المتَصَرف فِي جَمِيع الأمة المخاطَبين بقوله تَعَالَى: إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾، وَلَا معنى للْإِمَامَة إِلَّا التَّصَرُّف فِي جَمِيع الأمة، فَثَبت دلَالَة هَذِه الآيَة على إِمَامَة شخص معِين، وكل من قَالَ بذلك قَالَ إِنَّه عَلِيّ بن أبي طَالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لِأَنَّ أَحداً من الأمة لم يقل: إن هَذِه الآيَة تدل على إِمَامَة أبي بكر وَالْعَبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(الشرح) لـمّا فرغ من إقامة الدلالة على أن الإمام الحق بعد المصطفى ﷺ هو الصدّيق؛ شرع في ذكر شبهة الخصم ليجيب عنها وهي من وجوه:

الشبهة الأولى: التمسّك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ۝ ﴾ [المائدة: ٥٥] قالوا: هذه الآية دلّت على إمامة شخص معيّن ويلزم من ذلك أن يكون ذلك الشخص هو عليّ.

بيان المقدّمة الأولى هو أنَّ لفظ الولي يطلق على معنيين: أحدهما المحب والناصر؛ لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]. والثاني: المتصرّف لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها»[١]، ويجب أن لا يكون حقيقة في معنى آخر؛ لأنَّ الاشتراك كلّما كان أقل كان أولى.

إذا عرفت هذا فنقول: الوليّ المذكور في الآية ليس بمعنى الناصر؛ لأنَّ الولي المذكور

(١) سنن الترمذي: رقم الحديث (١١٠٢).

فيها غير عام بين كلّ المؤمنين؛ لأنّه تعالىٰ ذكره[1] بكلمة ﴿ إِنَّمَا ﴾ وهي للحصر، وأمّا الولاية بمعنىٰ النصرة فهي عامة لقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١] ويلزم من ذلك أنَّ الولاية هنا ليست بمعنىٰ النصرة، وإذا ثبت أنَّها ليست بمعنىٰ النصرة وجب أن تكون بمعنىٰ التصرّف فصار معنىٰ الآية: إنَّما المُتَصرِّف فيكم أيّها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا، والمتصرّف في كلّ الأمة هو الإمام؛ فثبت أنَّ هذه الآيةَ دالّةٌ علىٰ إمامة شخص معيّن.

وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ذلك الشخص هو عليّ لوجهين:

أمَّا أولاً فلإطباق أهل التفسير علىٰ أنَّ المراد بقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ الآية[2]؛ هو عليّ بن أبي طالب، فلمّا دلّ قوله تعالىٰ[3]: إنّما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا علىٰ إمامة من كان مراداً بقوله تعالىٰ: والمؤمنون الذين يقيمون الصلاة وثبت أنَّ المراد بذلك هو علي؛ ثبت دلالة هذه الآية علىٰ إمامته.

وأمّا ثانياً فلأنّ الأمة في هذه الآية علىٰ قولين: منهم من قال: إنّها لا تدلّ علىٰ إمامة أحد أصلاً، ومنهم من قال: إنّها تدل علىٰ إمامة علي، فلما ثبت دلالتها علىٰ أصل الإمامة وجب دلالتها علىٰ إمامته؛ إذ لو دلّت علىٰ إمامة غيره كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع.

والجواب عن هذه الشبهة هو أن نقول: ما ذكرتم وإن دلَّ علىٰ أنَّ الولاية المذكورة في الآية بمعنىٰ التصرّف، ولكن هنا ما يأباه، وبيانه من وجهين:

---

(١) ف، ل: ذكر.

(٢) جاءت في الأصول الخطية: والمؤمنون الذين يقيمون الصلاة ؛ والآية الكريمة التي أثبتها هي الآية رقم (٥٥) من سورة المائدة.

(٣) وردت الآيات علىٰ هذا النحو، كما ذكرت في التعليق السابق، إلا أنني أبقيتها كما هي لاحتمال أنّ قصد الشارح رَحِمَهُ ٱللَّهُ استحضار معنىٰ الآية وليس نصّها، إذ المقصود حاصل.

أَمَّا أَولاً: فلأَنَّ ذلك يقتضي حصول الإِمامة لعلي في زمان حياة المصطفىٰ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وإِنّه محال.

وأَمّا ثانياً: فلأنّ قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] مشتملة علىٰ سبعة ألفاظ من صيغ الجمع فحملها علىٰ شخص واحد خلاف الأَصل.

(المتن) الحجة الثانية: أَنّه ﷺ قَال: «أَلَسْت أولى بكم من أَنفسكُم قَالُوا نعم قَالَ فَمن كنت مَوْلَاهُ فعلي مَوْلَاهُ» وَجه الِاسْتِدْلَال أَنَّه صرَّح بِلَفْظَة أَولى ثمَّ ذكر عقيبها المولى وَهُوَ لفظ مُحْتَمل لأَشْيَاء، وَذكر الأولى يصلح تَفْسِيراً له فَوَجَبَ حمله عَلَيْهِ دفعاً للاحتمال، وَحِينَئِذٍ يصير تَقْدِيره: من كنت أَولى بِهِ فِي الحكم والقضية كَانَ عَلِيّ أولى بِهِ فِي ذَلِك، وَلَا معنى للإِمَام إِلَّا من يكون أولى من غَيره فِي قبُول حكمه وقضائه.

(الشرح) هذه هي الشبهة الثانية للخصم، وتمام هذا الحديث قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللهمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ»[1].

واعلم أَنَّ الاستدلال بهذا الخبر ينبني علىٰ مقامين: أَحدهما تصحيح الحديث، والثاني دلالتها علىٰ الإِمامة:

أَمَّا المقام الأَوَّل فلأَنَّ الأمة اتفقت علىٰ صِحَّة هذا الحديث فيكون صحيحاً، وإِنَّما قلنا ذلك لأَنَّ الشيعة يثبتون به إِمامته، وسائر / ٢٣٧/ الناس يثبتون به فضليته، وإِذا قبلته الأمة بأَسرها وجب صحته.

وأَمَّا المقام الثَّاني وهو دلالته علىٰ الإِمامة فهو بناء علىٰ أمور ثلاثة:

أَحدها: أَنَّ لفظة المولىٰ محتملة للأَولىٰ. وثانيها: أَنَّها متعينة له هنا. وثالثها: أَنَّه يلزم من ذلك القول بإِمامته.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك وصححه برقم: (٤٥٧٨)، قال الذهبي فيما نقل عنه ابن كثير: صدر هذا الحديث متواتر أتيقن أن رسول الله ﷺ قاله.

أَمَّا الأَوَّل فلقوله تعالىٰ: ﴿ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُۖ هِىَ مَوْلَىٰكُمْۖ ﴾ [الحديد: ١٥]، قال أبو عبيدة: معناه أَولىٰ بكم.

وأَيضاً فلا خلاف بين المفسرين في أَنَّ قوله تعالىٰ: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ ﴾ [النساء: ٣٣] أَنَّ المراد به من كان أَملك بالمراد وأَحق به.

وأَمّا بيان الثَّاني -وهو أَنَّ المراد بالمولىٰ في هذا الحديث الأَولىٰ- فنقول: إنَّ من عطف كلاماً محتملاً للأمور علىٰ كلام وهو صريح في واحد مما يحتمله المعطوف؛ فإِنَّه لا بدَّ وأَن يريد بالمعطوف المعنىٰ الذي قدّم التصريح به وإِلّا لكان لغواً غير مبيّن، فإِنَّ الإنسان لو قال لجماعة وله عدّة عَبِيْد زيد وبكر وعمرو: أَلستم تعرفون عبدي زيداً، أُشهدكم أَنَّ عبدي حر، فإِنّه يُفهم منه أَنَّه أَراد عبده زيداً، فكذلك هنا لـمّا قدم ذكر الأَولىٰ ثم أَردفه بذكر المولىٰ المحتمل للأَولىٰ وجب أَن يكون المراد بالمولىٰ هو الأَولىٰ.

وأَمّا بيان الثَّالث وهو أَنّه لما كان المراد من لفظة المولىٰ من الخبر الأَولىٰ كان ذلك دليلاً علىٰ إِمامة علي، فبيانه من وجهين:

أَمَّا أولاً: فلأَنّا ندعي أَنَّ الأَولىٰ لا يفيد إِلّا معنىٰ الأَولىٰ بالتصرّف ونفاذ الأمر، أَلا تراهم يقولون: السلطان أَولىٰ بإقامة الحدود من رعيته، وولد الميت أَولىٰ بالميراث من أَقاربه، والزوج أَولىٰ بامرأَته، والمولىٰ أَولىٰ بعبده، ومرادهم في جميع ذلك ما ذكرناه. ولا خلاف في أَنَّ قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْۖ ﴾ [الأحزاب: ٦] أَنَّ المراد به أَولىٰ بتدبيرهم والقيام بأمورهم، وإِذا ثبت أَنَّ المراد بالأَولىٰ أَنَّه أَولىٰ بالتصرّف فيهم ثبت كونه إِماماً لأَنّا لا نعني بالإِمام إِلّا الشخص الذي هو أَولىٰ الناس بتدبير الخلق والتصرّف فيهم.

وأَمّا ثانياً: وهو المشار إليه في الكتاب أَنّا بعد المساعدة علىٰ أَنَّ لفظة الأَولىٰ غير متعيّنة للأَولىٰ بالتصرّف والتدبير نثبت أَنَّ المراد بالأَولىٰ هنا هو الأَولىٰ بالتصرّف، وبيانه هو أَنَّه إِذا وجب حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فعليٌّ مولاه» علىٰ الأَولىٰ لما ذكرناه، وجب

أن نحمل الأولى على الأولى بالتصرّف في الأمر والنهي؛ لأَنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ألست أَولى بكم من أنفسكم» معناه أَولى بالتصرف فيكم بالأَمر والنهي فيجب أن يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فعلي مولاه» أنَّه أَولى بهم من أَنفسهم بالتصرّف فيه.

والجواب عن هذه الشبهة هو أَنَّ ما ذكرتموه خبر واحد فلا يفيد القطع.

قوله: الأمة اتفقت على صحته لأَنَّ منهم من تمسّك به في إِثبات فضيلته ومنهم من تمسّك به في إِثبات إمامته.

قلنا: تدّعي أَنَّ كلّ الأمة قبلوه قبول القطع أَو قبول الظن؟ الأَوّل ممنوع[1] والثاني مسلّم، لكن ذلك لا ينفعكم في مطلوبكم.

سلّمنا صِحَّة الخبر، لكن لا نسلّم أَنَّ لفظ المولى يحتمل الأَولى أَلا ترى أَنَّه لا يجوز إِقامة كلّ واحدة من اللفظتين مقام الأخرى، فيقال: هذا أَولى من ذلك، ولا يقال: هذا مولى من ذلك، ويقال: هذا مولى فلان، ولا يقال: هذا أَولى فلان.

وأمّا التمسّك بقوله تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥] فنقول: الحقيقة غير مرادة من النص، وإِلا لزم أَن يكون للكفار في الجنة حقاً؛ إِلّا أَنَّ النَّار أَحق وأَولى بهم وإِنّه باطل.

وعن الحسن البصري: ﴿هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[2] أي أَنتم توليتموها وعملتم أَعمالها، فعلى هذا لفظة المولى غير محتملة للأَولى.

سلّمنا ذلك، لكن لم قلتم بأنّه تعيّن في هذا الحديث حمله عليه.

قوله: من عطف كلاماً محتملاً للأَشياء على كلام /٢٣٨/ هو صريح في واحد مما يحتمله المعطوف فإِنّه يريد بالمعطوف المعنى الذي قدّمه.

---

(١) ف: (ع).

(٢) الأصول الخطية: هو مولاكم.

قلنا: هذا ممنوع، وأمّا ما ذكره من المثال فلا نسلّم أنّه يفهم منه حريّة زيد؛ بدليل أنّه لو أشهد أقواماً على ذلك ما يشهدون إلّا بعد أن يقولوا له: أي عبيدك تريد؟

ثم وإن سلّمنا في هذا المثال أن يكون المراد من المحتمل المعطوف المصرّح السابق، فلم قلتم بأنّه يجب أن يكون في الحديث كذلك.

سلمنا أنَّ أوّل هذا الحديث يدل على ما ذكرتم لكن آخره ممّا ينافيه؛ وذلك لأنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللهمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ» يقتضي أن يكون المراد من المولى الناصر، وعلى هذا التقدير يمتنع حمل المولى على الأولى.

ثم نقول: حمل لفظ المولى على الناصر أولى من حمله على المتصرف بمعنى الإمامة، وإلّا لزم كونه إماماً حال حياة محمد ﷺ نافذ الحكم في الأمة، وذلك باطل إجماعاً[1].

(المتن) الحجة الثالثة: قَوْله ﷺ لعَلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى»، وَمن جملَة منَازِل هَارُون من مُوسَى كَونه بِحَيْثُ لَو بَقِي بعد مُوسَى لكَانَ خَليفَة لَهُ، فَوَجَبَ أَن يثبت لعَلي أنه لَو بَقِي بعد مُحَمَّد ﷺ لَكَانَ خَليفَة لَهُ، وَقد بَقِي بعده فَوَجَبَ أَن يكون خَليفَة لَهُ.

وَالجَواب عَن الكل أَنَّه يجب حملهَا على تعظيم عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الدَّارين، وعَلى علوّ منصبه، وَأَنَّه لَا تحمل على الإمَامَة تَوْفِيقاً بَينهَا وَبَين الدَّلَائِل الَّتِي ذَكرنَاهَا.

ثمَّ إِنَّ قَوْلنَا أولى لوجوه:

أَحدهَا: أَنَّا بِهَذَا الطَّرِيق نصون الأمة عَن الكفر وَالْفِسْق.

الثَّانِي: أَنَّ الأَخْبَار الوَارِدَة فِي فضل أبي بكر وَعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلغت مبلغ التَّوَاتُر، وبالوجه الَّذِي ذَكرْنَاهُ يبْقى الكل حَقاً صَحِيحاً.

(١) ل: بالإجماع.

الثَّالِث: أَنَّه تَعَالَى نَصَّ على تَعْظِيم المهَاجِرين وَالْأَنْصَار في القُرْآن، وبالطريق الَّذِي ذَكرْنَاهُ يبْقى الكل صَحِيحاً.

(الشرح) اعلم أَنَّ تتمة الحديث قوله: «إِلا أَنَّهُ لا نَبِيَّ بَعْدِي»[1]، والاستدلال به هو أَنَّ هذا الحديث يقتضي أَن يثبت لعليّ جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسىٰ، ومن المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش، فوجب أَن يثبت ذلك لعلي.

أَمّا بيان الأَوَّل فلأنّ الحديث لو لم يفد جميع المنازل لما جاز استثناء منزلة النبوة؛ لأَنَّ الشيء الواحد لا يمكن أَن يستثنىٰ منه شيء، أَلا ترىٰ أَنَّه لا يحسن أَن يقول القائل: ضربت غلامي زيداً إِلّا عمراً.

وأَمّا بيان الثَّاني وهو أَنَّ من المنازل التي كانت لهارون استحقاقه للقيام[2] مقامه بعد وفاته فمن وجهين:

أَمّا أَولاً فلأَنّه كان خليفة لموسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالىٰ: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢].

وأَمّا ثانياً فهو أَنّا لا ندعي خلافة هارون لموسىٰ، بل نقول: إِنَّ هارون كان شريكاً لموسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ في الرسالة، ولا شك أَنَّه لو بقي بعد وفاته لقام مقامه في كونه مفترض الطاعة، وذلك القدر كاف في المقصود؛ لأَنّه لـمّا[3] دلَّ الحديث علىٰ أَنَّ حال عليّ كحال هارون في جميع المنازل، وكان من منازل هارون استحقاقه للقيام مقامه في وجوب الطاعة، وجب أَن يكون عليّ أَيضاً كذلك، ولا معنىٰ للإمامة إِلّا ذلك.

والجواب: لا نسلّم دلالة الحديث علىٰ العموم، وأَمّا استثناء النبوة فنقول: استثناؤها يفيد إِخراجها من الكلام، ولم يتناول ما عدا النبوة لا بنفي ولا بإِثبات

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في الصحيح: رقم الحديث (٤١٥٤).

(٢) ص: القيام.

(٣) ص: كما.

فكيف يدلّ على ثبوته[1] ودخوله في الخطاب.

ثم نقول: لا نسلم أَنَّ من منازل هارون كونه قائماً مقام موسى لو عاش بعد وفاته.

قوله: إِنَّه كان خليفة له حال حياته فوجب بقاء تلك الخلافة بعد موته.

قلنا: لا نسلّم كونه خليفة له بعد وفاته، وأمّا قوله تعالى: ﴿ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، قلنا: لمَ لا يجوز أَن يقال: إِنَّ ذلك على سبيل الاستظهار، كما قال: ﴿ وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[الأعراف: ١٤٢]، ولئن سلمنا أَنَّ موسى استخلفه لكن في كلّ الأزمنة أَو في بعضها؟ الأَول ممنوع والثاني مسلّم[2]؛ بيانه أَنَّ قوله: ﴿ٱخْلُفْنِي﴾ أَمر، وهو لا يفيد التكرار، ولا سيما عند الإمامية[3]، وإذا لم تكن الخلافة ثابتة في كلّ الأَزمنة لا يلزم بقاؤها بعد وفاته.

فهذه عيون شبه الشيعة وقد عرفتها وعرفت الجواب التفصيلي عنها، وأَمّا الجواب الإِجمالي المومئ إِليه في الكتاب عنها فتقريره هو أَن نقول:

دلّ الدَّليل على أَنَّ الإِمام الحق بعد المصطفى ﷺ هو الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وكذلك دلَّ الدليل على أَنّ الإِمام بعده هو علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فنقول: لا بدَّ من التوفيق بين الدَّليلين صوناً للدليل عن المخالفة، وطريق التوفيق هو أَن يحمل أَحد الدَّليلين على تعظيم حال أَحد الإِمامين دون خلافته / ٢٣٩/ فنقول: حمل ما ذكرتموه من الدَّليل على تعظيم حال عليّ كرم الله وجهه دون إِمامته أَولى من حمل ما ذكرناه على تعظيم حال الصدّيق

---

(١) ل: نبوته.

(٢) ف، ل: ع م.

(٣) ذهب شيخ الطائفة الطوسي تبعاً للشيخ المفيد إلى أنّ صيغة الأَمر بنفسها لا تدلّ على التكرار إلا إن اقترنت بها قرينة تدلّ على ذلك، وتوقّف السيد المرتضى فيما زاد على المرّة هل هو مرادٌ للآمر أَم لا، وتبعه على ذلك الشيخ البهائي من المتأَخرين. وقطع الشيخ السبحاني المعاصر بأَنَّها لا تدلّ بنفسها لا على المرة ولا على التكرار، بل لا بد لمعرفة ذلك من دليل.

راجع: العدة في أصول الفقه للشيخ الطوسي ١/ ٢٠٠، الذريعة للسيد المرتضى ١/ ١٠٠، زبدة الأصول للشيخ البهائي ص١١٥، الموجز للشيخ السبحاني ص٤٠.

دون إمامته لوجوه:

أَحدها: أَنّا لو حملنا ما ذكرناه على إمامة الصدّيق وحملنا ما ذكرتموه على مجرد تعظيم حال عليّ وقلنا بعدم خلافته بعد الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ يلزم صون أكابر الصحابة عن الفسق؛ فإِنَّ الأَئمة الثلاثة توَلَّوا الخلافة قبل خلافة عليّ فلا يلزم كونهم ظالمين فيها حينئذٍ، ولأَنّ كثيراً من الصحابة أَعانوهم على طلب الخلافة ورضوا بخلافتهم ومنعوها من علّي، فلا يلزم أَيضاً نسبة الفسق والرضا بالظلم والإِعانة للباطل إِليهم.

أَمَّا لو حملنا ما ذكرناه على تعظيم حال الصدّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقط، وحملنا ما ذكرتموه على خلافة عليّ وقلنا بأَنّ الخلافة بعد الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كانت حقاً له؛ لزم وقوع أَكثر الصحابة في الفسق والرضا بالباطل.

وثانيها: أَنّا لو حملنا ما ذكرتموه على خلافة عليّ، وحملنا ما ذكرناه على مجرد تعظيم الصدّيق وقلنا بعدم خلافته لزم خلاف النَّقل المتواتر؛ ضرورة أَنَّ الأَخبار متواترة على إمامة الصدّيق، أَمَّا لو حملنا ما ذكرناه على خلافة الصدّيق وحملنا ما ذكرتم على مجرد تعظيم عليّ لم يلزم منه مخالفة التواتر ولا يمكن للخصم أَن يقول مثل ذلك؛ لأَنَّ ما ورد في خلافة عليّ ليس بمتواتر.

وثالثها: أَنَّ النصوص الكثيرة دلّت على تعظيم شأن المهاجرين والأَنصار، فلو حملنا ما ذكرتموه على خلافة عليّ وحملنا ما ذكرنا على مجرد تعظيم الصدّيق يلزم أَن تكون الأَئمة الثلاثة غاصبين في الإِمامة، وذلك خلاف النصوص الدالة على تعظيم المهاجرين والأَنصار، بخلاف ما إِذا حملنا ما ذكرتموه على مجرد تعظيم عليّ وحملنا ما ذكرناه على إِمامة الصدّيق فإِنّه لا يلزم منه خلاف تلك النصوص، فكان هذا أَولى، والله أَعلم بالصواب. / ٢٤٠/ (١)

***

(١) ههنا تمام نسخة (لاله لي) التي رمزنا لها بـ(ل)، راجع مقدمة المحقق. وما بعد هذا الموضع كان التحقيق معتمداً على نسختي (ف) و(ص) فقط.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: أفضل النَّاس بعد رَسُول الله ﷺ أَبُو بكر.

وَقَالَت الشِّيعَة وَكثير من المعتزلَة: إِنَّهُ عَليّ، وَهَؤُلَاء جوَّزوا إِمَامَة الْمَفْضُول مَعَ وجود الفَاضِل، وحجتهم أَنَّ قيام عَليّ بِالْجِهَادِ كَانَ أَكثر من قيام أَبي بكر، فَوَجَبَ أَن يكون عَليّ أفضل مِنْهُ؛ لقَوْله تَعَالَى: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥].

وَأَجَاب أَهل السّنة عَنهُ بِأَنَّ الْجِهَاد على قسمَيْنِ: جِهَاد بالدعوة إِلَى الدّين وَجِهَاد بِالسَّيْفِ، وَمَعْلُوم أَن أَبَا بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ جَاهد فِي الدّين فِي أول الإِسْلَام بدعوة النَّاس إِلَى الدّين، وَبِقَوْلِهِ أَسلم عُثْمَان وَطَلْحَة وَالزُّبَيْر وَسعد وَسَعِيد وَأَبُو عُبَيْدَة بن الْجراح رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ، وَعلي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إِنَّمَا جَاهد بِالسَّيْفِ عِنْد قُوَّة الإِسْلَام فَكَانَ الأَوّل أولى.

(الشرح) اعلم أَنَّ مذهب أَصحابنا وقدماء المعتزلة أَنّ أَفضل الخلق بعد الرسول ﷺ هو الصدّيق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وذهبت الشيعة وكثير من متأخري المعتزلة إِلىٰ أَنّ الأَفضل هو علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ[1]، وقد احتجوا علىٰ ذلك بأمور:

الأَول: ما ذكره في الكتاب وتقريره هو أَنَّ علياً كان أكثر جهاداً من الصدّيق فوجب أَن يكون أَفضل منه، أَمّا الأَول فلا يلتبس الحال فيه علىٰ من طالع كتب السّير[2]، وأَمّا أَنّ كل من كان أَكثر جهاداً كان أَفضل من غيره فلقوله تعالىٰ: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥].

الثاني: أَنّ علياً كان أَعلم الصحابة؛ لأَنّه كان في غاية الذكاء وكان المصطفىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ شديد الحرص علىٰ تعليمه، وكان من حال طفوليته ملازماً لحضرته، وأَمّا الصدّيق فإِنّه ما اتصل بحضرته إِلا زمان كبره؛ وذلك يدلّ علىٰ أَنّ علياً كان أَعلم منه، والأَعلم أَفضل لقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الزمر: ٩]،

---

(١) قد تمّ التعرّض لهذا المطلب بنحو ما في الحجة الثالثة للأصحاب من المسألة السادسة.

(٢) الأصول الخطية: كتاب السير.

ويؤيد ما ذكرناه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أقضاكم علي»[١].

الثالث: التمسّك بخبر الطير، وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إيتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير»[٢] وإنّه تعالىٰ قد أتىٰ بعلي فأكل معه الطير. وكل من كان أحب عنده كان أكثر ثواباً فيكون أفضل من غيره، والمحبة من الله تعالىٰ عبارة عن كثرة الثواب[٣].

والجواب عن الأول ما ذُكر في الكتاب، وتقريره هو أنَّ الجهاد أقسام منها جهاد مع النفس ومنها جهاد مع العدو بالحجة[٤] ومنها جهاد مع الكفار بالسيف والسنان.

أما الجهاد مع النفس فلا نسلم أنَّ علياً كان أقوىٰ فيه من أبي بكر. وأما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة إلىٰ الله فكان أمرُ أبي بكر فيه أتم، فإنَّه لـمّا أسلم أبو بكر اشتغل في تلك الأيام بالدعوة إلىٰ الله تعالىٰ فدعا إلىٰ الله عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وأبو عبيدة الجراح وغيرهم، وجاء بهم إلىٰ حضرة النبوة وحصل بذلك قوة في الإسلام، وأما علي حين أسلم لم يَصِر إسلامه سبباً لإسلام غيره، فكان الأوّل أولىٰ.

وعن الثاني: لم لا يجوز أن يقال: إنَّ علياً حصَّل العلوم الكثيرة بعد أبي بكر؛ وذلك لأنّه عاش بعده مدة كثيرة، فلم قلتم بأنه كان في زمان أبي بكر أعلم منه.

وعن الثالث: أنَّ قوله ﷺ: «إيتني بأحب خلقك إليك» يحتمل أن يكون أحب خلقه إليه في جميع الأمور، وأن يكون أحب خلقه إليه في شيء معين؛ بدليل أنّه يصح

---

(١) ورد في المقاصد الحسنة وكشف الخفاء، ومما جاء في كشف الخفاء: «أقضاكم علي) تقدم بمعناه في حديث أرحم أمتي، ورواه البغوي في شرح السنة والمصابيح عن أنس، ورواه البخاري وابن الإمام أحمد عن ابن عباس بلفظ (قال)، قال عمر بن الخطاب: عليٌّ أقضانا وأُبَيّ أقرؤنا، والحاكم وصححه عن ابن مسعود بلفظ: كنا نتحدث أنّ أقضىٰ أهل المدينة علي)، رقم الحديث: (٤٨٩).

(٢) سنن الترمذي: برقم: (٣٧٢١). المستدرك للحاكم برقم: (٤٦٥٠).

(٣) المثبت من (ص). وسياق العبارة مضطرب في (ف)، وقد أثبت الناسخ أنّ هناك زيادة في العبارة بإثبات حرف (ز) وكلمة (إلىٰ) في موضعين.

(٤) ف، ص: + والجواب عن الشبهة؛ وليس لها محل من حيث المعنىٰ فلم أثبتها.

تقسيمه إليهما، وما به الاشتراك غير مستلزم لما به الامتياز؛ فإذن ذلك لا يدل على كونه أحب إليه في كل الأمور فلا يلزم منه ألا يكون أكثر ثواباً من غيره في بعض الأمور وذلك لا يقتضي التفضيل مطلقاً.

(المتن) حجَّة القَائِلين بِفضل أَبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَوْله ﷺ: «مَا طلعت الشَّمْس وَلَا غربت على أحد بعد النَّبِيين وَالمرْسلِينَ أفضل من أبي بكر».

(الشرح) لـمَّا ذكر حجة الخصم وأجاب عنها شرع في ذكر حجتنا على تفضيل الصدّيق على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَلا غَرَبَتْ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ النبيين أفضل مِنْ أَبِي بَكْرٍ»[1]، وهو صريح في الباب، ويتمسك أيضاً في تفضيله بقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝﴾ الآية[2]، وقد تقدم تقرير هذه الآية.

(المتن) المسألة الثامنة: بعض النَّاس ذكرُوا أَنواعاً من المطاعن فِي الأَئِمَّة الثَّلَاثَة، والقانون المعْتَبر فِي هَذَا البَاب أَنَّ الدَّلَائِل الظَّاهِرَة دلّت على إمامتهم وعَلى وجوب تعظيمهم، وَأَمَّا تِلْكَ المطاعن فَهِيَ مُحْتَملَة، والمحتمل لَا يُعَارض المَعْلُوم، لَا سِيمَا وَقد تَأَكَّد ذَلِك بِأَنَّ الله تَعَالَى أَكثر من الثَّنَاء على الصَّحَابَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

(الشرح) اعلم أنّ كثيراً مِمَّن قدح في إمامة الأئمة الثلاثة طعنوا فيهم بأمور، ولا بد من ذكر تلك المطاعن مع الجواب عنها.

أما ما ذكروا من الطعن في أبي بكر فمن وجوه:

الأول: ثبت أنّه منع فاطمة من الميراث، وذلك ظلم.

لا يقال: إنَّه إنَّما منعها من الميراث لأنه سمع منه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نحن معاشر الأنبياء لا

(١) روي في كتاب فضائل الصحابة برواية عبد الله عن أبيه الإمام أحمد بن حنبل: رقم (١٣٥).

(٢) تمام الآيات الكريمة: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ۝ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ۝﴾ [الليل: ١٧ - ٢١].

نورث ما تركناه صدقة»[١].

لأنّا نقول: هذا خبر واحد، فلا يجوز العمل به. سلمنا أنّه يجوز العمل به لكن مطلقاً أم بشرط عدم التهمة، الأول ممنوع والثاني مسلم[٢]، لكن لم قلتم بانتفاء[٣] التهمة هنا، لا بد له من دليل. سلمنا ذلك لكن إنّما يجوز العمل بخبر واحد إذا لم يكن مناقضاً لنصّ الكتاب، وهذا الحديث مناقض لنصّ الكتاب؛ لأنّه يقتضي أن لا يورث أحد من الأنبياء، وهو خلاف قوله: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦].

الثاني: أنّه قال: «إنّ لي شيطاناً يعتريني»، وقال: «أقيلوني فلست بخيركم» فإن كان صادقاً في أنّ له شيطاناً وفي أنّه ينبغي أن يُقال؛ وجب أن لا يكون صالحاً بالإمامة، وإن كان كاذباً في ذلك ثبت إقدامه على الكبيرة.

الثالث: أنّه ما كان عالماً بالشريعة، فإنه قطع سارقاً من يساره، وكان يرجع[٤] في أكثر المسائل إلى غيره من الصحابة.

الرابع: روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: «كانت بيعة أبي بكر فلتةً وقى الله شرَّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه».

وأمّا مطاعن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فمن وجوه:

الأول: أنّه ما كان عالما بالقرآن؛ لأنّه قال عند موت المصطفى ﷺ: والله لا تتركون[٥] حتى تقطع أيدي رجال وأرجلهم، فلمّا نبهه أبو بكر بقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ

(١) صحيح مسلم: رقم الحديث: (١٧٥٧).

(٢) ف: ع م.

(٣) ص: بنفي.

(٤) الأصول الخطية: يراجع.

(٥) ص: تركون.

مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝ ﴾ [الزمر: ٣٠]، رجع عن ذلك القول.

الثاني: أَنّه هَمّ أَن يرجم حاملاً فقال له معاذ: «إِن كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها فأمسك، وقال: لولا معاذ لهلك عمر»، وهَمّ برجم مجنونة فقال له علي: «القلم مرفوع عن المجنون فأَمسك، وقال: لولا علي لهلك عمر».

الثالث: أَنّه كان يمنع من المغالاة في المهر في خطبة فنبهته امرأَة بقوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا ﴾ [النساء: ٢٠] الآية، فقال: «كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات».

وأَمّا مطاعن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **فمن وجوه:**

الأَول: أَنّه ولّى على أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة.

الثاني: أَنّه أَحرق المصاحف.

الثالث: أَنّه ضرب ابن مسعود حتى مات، وكذلك ضرب عماراً وغيره من كبار الصحابة. وكان يتهاون في إِقامة الحدود.

الجواب عن تلك المطاعن من حيث الإِجمال والتفصيل:

أَمّا الإِجمال فمذكور في الكتاب وتقريره هو أَنّ الدلائل الدالة على إِمامتهم قاطعة، وهذه الوجوه التي ذكرتموها في باب الطعن فيهم غير قاطعة بل محتملة، والمحتمل لا يعارض القاطع.

وأَمّا التفصيل فنقول:

أَمّا مطاعن أَبي بكر فالجواب عن الوجه الأَول هو أَنه إِنّما منع فاطمةَ للحديث الذي سمعه من رسول الله ﷺ.

قوله: خبر الواحد ليس بحجة.

قلنا: بل هو حجة بدليل أَنَّ المصطفىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان يبعث رسله إلىٰ القبائل لتعلم الأَحكام، وذلك يدلّ علىٰ أَنّ خبر الواحد حجة.

قوله: إِنّه كان متهماً في ذلك.

قلنا: لا نسلم؛ فإِنّه نُقل عن جماعة من الصحابة أَنّهم وافقوه علىٰ روايته ذلك الخبر.

قوله: إِنّه مناقض لكلام الله تعالىٰ، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦].

قلنا: لِمَ لا يجوز أَن يكون ذلك محمولاً علىٰ وراثة العلم.

وعن الثاني: لِمَ لا يجوز أَن يقال: إِنّه إِنَّما ذكر ذلك علىٰ سبيل التواضع وكسر النفس؛ كما قال سيد المرسلين ﷺ: «لا تفضلوني علىٰ يونس بن متىٰ».

وعن الثالث: لا نسلم أَنّه ما كان عالماً بأَصول الشريعة؛ فإِنّه لم يقع في زمانه شيء من المسائل إِلا وله فيه قول معتبر، وأَما قطع السارق من يساره فلعلّ ذلك كان من خطأ الحداد ثم نُسب إليه ذلك لِما أَنَّ الحداد لا يقيم الحد إِلا بأَمر الإِمام، أَو لعلّه كان ذلك في المرة الثالثة.

وعن الرابع: أَنّه أَراد بذلك القول كون البيعة بغتة وفجأَة، ولم يكن مراده القدح في أَبي بكر لأَنه علم علوّه ودرجته.

وأَمّا مطاعنهم في عمر، فالجواب عن الوجه الأَول: أَنّا لا نسلم أَنّه إِنَّما قال ذلك القول لعدم علمه بالقرآن بل إِنَّما قال ذلك لتدبره في القرآن، لأَنّه تعالىٰ قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣]. وقال تعالىٰ: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥]. فهذه الظواهر تقتضي بقاء النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلىٰ أَن تحصل هذه الأمور فنبهه أَبو بكر، وذلك لا يقدح في علمه.

وعن الثاني: لعلّه إنّما أمر برجم المجنونة والحامل لما سمع من إقدامها على الزنا من غير علمه بالحمل والجنون، وقوله: لولا علي لهلك عمر؛ معناه ما كان يناله من الحزن الشديد على ذلك الفعل مع عدم التفحص عن أمرهما.

وعن الثالث: لعلّه كان ينهى عن المغالاة في الصداق لا نهي التحريم لكن نهي الأولوية؛ اقتداء بالمصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلمّا أوردت العجوزُ الآيةَ انقاد لها هضماً للنفس.

وأمّا مطاعنهم في عثمان: فالجواب عن الوجه الأول: أنَّ الإمام لا يكون عالماً بالغيب، فإذا ظنَّ فيهم خيراً جاز له توليتهم، وظهور الشر منهم لا يقدح في ذلك.

وعن الثاني: هو أنه لـمّا جعل القرآن حرفاً واحداً خوفاً من التحريف أحرق سائر المصاحف كي لا يسقط المتبدِّد منه على الأرض فيناله نوع الاستخفاف، وذلك من أعظم المناقد.

وعن الثالث: هو أنّه كما نقل ذلك فقد نقل عن هؤلاء المضروبين أنّهم أقدموا على أفعال استوجبوا ذلك منه، وبالجملة.. هذه الأشياء في حيز التعارض.

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: الَّذِي يدل على إِمَامَة عَلِيّ كرم الله وَجهه اتِّفَاق أهل الحل وَالْعقد على إمَامَته.

(الشرح) لـمّا أثبت خلافة الأئمة الثلاثة ثم ذكر شُبه الشيعة وأجاب عنها، ثم أشار إلى مطاعنهم وأجاب بالجواب الإجمالي عنها؛ أراد أن يثبت إمامة علي كرم الله وجهه، وطريق إثبات إمامته هو إجماع أهل الحلّ والعقد، أمّا عند الشيعة فلأنّ الإمام الحق بعد الرسول ﷺ علي كرم الله وجهه وأمّا غيره فليس بإمام عندهم، وأمّا عند غيرهم من الأمة فلأنّ الإمام الحق بعد الأئمة الثلاثة المذكورين هو؛ فثبت انعقاد الإجماع على صحة إمامته.

(المتن) وَأما أعداؤه ففريقان:

أَحدهمَا: عَسْكَر مُعَاوِيَة، طعنوا فِيهِ بِأَنَّهُ مَا أَقَامَ القصاص على قتلة عُثْمَان، وَهَذَا ظلم فادح فِي إِمَامَته.

وَالجَواب أَنَّ شَرَائِط وجوب القصاص تخْتَلف باخْتلَاف الاجتهادات، فَلَعَلَّهُ لم يؤدِّه اجْتِهَاده إِلَى كَونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للْقصَاص.

الثَّانِي: أَنَّ الخَوَارِج قَالُوا: إِنَّك رضيت بالتحكيم، وَذَلِكَ يدلّ على كونك شاكاً فِي إِمَامَة نَفسك، ثمَّ إِنَّك مَعَ الشَّك أقدمت على تحمل الإِمَامَة وَهَذَا فسق.

وَالجَواب عنه: أَنَّه رَضِي التَّحْكِيم لِأَنَّهُ رأى من قومه الفشل والضعف والإصرار على أَنَّه لَا بُد من الرضى بهذا التَّحْكِيم.

(الشرح) لـمَّا قرّرَ صحة خلافته بواسطة إِجماع أَهل الحل والعقد ذكر ما قدح فيه أَعداؤه ليجيب عنه.

واعلم أَنَّ أَعداءه الطاعنين فيه على فريقين:

أَحدهما: قوم معاوية وجنوده، وهؤلاء طعنوا في إِمامته من حيث إِنّه ترك إِقامة القصاص على قتلة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع القدرة عليه.

قالوا: تركُ إِقامة القصاص على قتلة عثمان مع القدرة عليه من أَعظم القبائح القادحة في صحة إِمامته.

والجواب: أَنّ الحكم بإِيجاب القصاص من المسائل الفروعية، وكل مسألة فروعية فإِنّه يختلف الحكم فيها باختلاف الاجتهادات بحسب الأَحوال والأَوقات، وإِذا كان كذلك فلم لا يجوز أَن يقال: إِنّه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنّما لم يُقم القصاص على قتلة عثمان لأَنّه لم يؤد اجتهاده إِلى كونهم موصوفين بالصّفات المعتبرة في تحقق وجوب القصاص عليهم، فلذلك ما أَقدم على إِقامة ذلك القصاص.

الفريق الثاني: من أَعدائه الطاعنين في إِمامته هم الخوارج، وهم طعنوا طعناً ركيكاً.

قالوا: إنّه رضي بالتحكيم عند توليه الخلافة، فلو كان محقاً في الإمامة لما رضي بالتحكيم؛ لأنَّ من كان متمكناً في شيء بحيث لا يحتاج إلى تمكين غيره في ذلك، فالظاهر من حاله أنّه لا يرضىٰ بقول من يقول: إنّي مكّنتك في الأمر الفلاني فكذلك هنا. لكنه قد رضي بالتمكين والتحكيم فدلّ ذلك على أنّه ما كان محقاً في الإمامة، أو كان شاكّاً في كونه محقاً، وعلى التقديرين فإقدامه على عمل الإمامة يكون فسقاً.

والجواب: لا نسلّم أنَّ رضاه بالتحكيم يدلّ على أحد ما ذكرتم من الأمرين، بل من الجائز أن يقال: إنّه إنّما رضي بالتحكيم لأنه شاهد من القوم الإصرار على أنّه لا بد من التحكيم، فرضي بالتحكيم لا لاعتقاده في أنّه لا بد من التحكيم بل إمّا تطييباً لقلوبهم أو خوفاً من الفشل والفتنة، فلم قلتم: إنّه ليس كذلك، لا بد لهذا من دليل.

[المَسْأَلَة العَاشِرَة: أطبق أهل الدّين على أنّه يجب تَعْظِيم طَلْحَة وَالزُّبَيْر وَعَائِشَة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَأنه يجب إمْسَاك اللّسَان عَن الطعْن فيهم لِأَنَّ عمومات القُرْآن وَالْأَخْبَار دَالَّة على وجوب تَعْظِيم الصَّحَابَة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَالْأَخْبَار الخَاصَّة وَارِدَة فِي تَعْظِيم طَلْحَة وَالزُّبَيْر وَعَائِشَة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، والواقعة الَّتِي وَقعت مُحْتَملَة لوجوه كَثِيرَة، والمحتمل لَا يُعَارض الظَّاهِر، ونقل عن عمر بن عبد العَزِيز رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قَالَ: تِلْكَ دِمَاء طهَّر الله مِنْهَا أَيْدِينَا فَلَا نلوث ألسنتنا بها. وهذا آخر المختصر في علم الكلام، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً]

بقي من هذا الباب المسألة العاشرة، والمقصود منها ظاهر فلا حاجة فيها[1] إلى الشرح.

---

(١) ف: منها!

ولنختم الكتاب بمسائل مهمة في باب الإمامة لم يتعرض لها المصنّف في الكتاب:

(فمنها) أَنَّ الإمامية اتفقوا على أنّه يجب أن يكون الإمام عالماً بكل الدين، وجمهور الأَئِمة أنكروا ذلك. واعلم أَنَّ مرادهم من ذلك إن كان وجوب أن يكون الإمام عالماً بجميع قواعد الشريعة وضوابطها وبكثير من الفروع الجزئية لتلك القواعد، ويكون بحيث لو وقعت واقعة جديدة لا يعلم حكمها فإنه يكون متمكّنا من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح فذلك مذهبنا، وهو الذي نعني بقولنا: إنَّ الإمام يجب أن يكون مجتهداً.

وإن عَنَوا به أَنَّ الإمام يجب أن يكون عالماً على التفصيل بأحكام جميع[1] الحوادث الجزئية التي يمكن وقوعها، فليس كذلك عندنا.

والمعتمد في إبطاله هو أَنّ الجزئيات التي يمكن وقوعها غير متناهية مثل المسائل الجزئية الواقعة في كل باب من أبواب الفقه، والعلم بما لا نهاية له على التفصيل يستحيل حصوله للإنسان، وما كان مستحيلاً لا يتصور أن يكون شرطاً في صحة الإمامة.

وقد احتجت الإمامية على صحة مذهبهم بأن قالوا: الإمام متولٍّ للحكم في كل الدين بالإجماع، وكل من كان كذلك وجب أن يكون عالماً بكل الدين، أنه ألا ترى أنّه لا يحسن من الملك أن يفوض سياسة جنده ورعيته إلى من يكون جاهلاً بذلك، فكذلك هنا لا يحسن تفويض الإمامة إلّا إلى من يكون عالماً بجميع أحكام الدين.

والجواب: لا نسلم أَنّ الإمام متولٍّ[2] للحكم في الدين، والإجماع ممنوع لأَنَّ القائلين بالاختيار أبداً يقولون: الإمام كغيره من أهل الاجتهاد في جواز أن يشكل عليه الحكم في الحادثة ولا يؤديه اجتهاده إلى الحكم فيها.

سلّمنا الإجماع، لكن لم قلتم بأنه يجب أن يكون عالماً بكل الدين.

---

(١) ص: على التفصيل بجميع الحوادث.

(٢) الأصول الخطية: متولي.

قوله: لا يحسن من الملك أن يستوزر من يكون جاهلاً بأمور الملك.

قلنا: متىٰ لا يحسن، إذا لم يكون عالماً بشيء منها أو إذا كان عالماً بأصولها ومجتهداً في فروعها، والأول لا نزاع فيه؛ لأنّه لا يجوز عندنا نصب الإمام غير مجتهد، والثاني ممنوع لأنّ كل صناعة فإنّه تقع فيها جزئيات غير متناهية فلو شرطنا في حسن الاستوزار كون الوزير عالماً بكلها لزم قبح الاستوزار لامتناع حصول العلم بها لا نهاية له.

(ومنها) معرفة الصفات المعتبرة في الإمامة وهي تسعة:

الأولىٰ: أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه حتىٰ يكون متمكناً من إيراد الأدلة وصدّ الشبه ومن الفتوىٰ في الأحكام.

الثانية: أن يكون ذا رأي وصيانة فيدبر الحرب والسلم.

الثالثة: أن يكون شجاعاً لا يفتر عن الحرب بسبب الجبن.

الرابعة: أن يكون عدلاً. ويندرج فيما ذكرناه كونه مسلماً بطريق الأولىٰ.

فهذه الصفات لا بد من تحققها في الإمام، ويتوقف ثبوتها علىٰ أربع صفات أخر، وهي الذكورة والحرية والبلوغ والعقل، فهذه الصفات الثمانية معتبرة في الإمامة بالاتفاق.

وهنا صفة تاسعة وهي كونه قرشياً، وهي عندنا وعند أبي علي وأبي هاشم معتبرة، وحكىٰ الجاحظ عن جمهور المعتزلة أنّهم لم يشترطوا ذلك، وهو قول الخوارج.

ودليلنا الإجماع والسنة، أمّا الإجماع فما ثبت بالتواتر أنّ الأنصار لما طلبوا الإمامة منعهم الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لعدم كونهم من قريش، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة.

وأمّا السنة فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الأئمة من قريش»، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْوُلاةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا أَطَاعُوا اللهَ وَاسْتَقَامُوا عَلَىٰ أَمْرِهِ».

واحتج المخالف بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَطِيعُوا السُّلْطَانَ وَلَوْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ أَجْدَعُ»، وظاهر الحديث يقتضي نفي اعتبار الأنساب.

والجواب: هو أَنَّ كل إِمام سلطان، وليس كل سلطان إِمام، فلا يلزم من دلالة الحديث علىٰ كون العبد الحبشي سلطاناً دلالته علىٰ كونه إِماماً، فهذه من الصفات التسع المعتبرة في الأَئِمة عندنا.

والإِمامية يعتبرون العصمة في الإِمام، وقد عرفت أَنّها ليست بشرط، والروافض يعتبرون فيه أَن يكون فاطمياً، وأَن يكون صاحب المعجزات وأَن يكون عالماً بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحِرَف والصناعات وبطبائِع الأَغذية والأَدوية وعجائب البر والبحر والسماوات والأَرضين، وأَن يكون قادراً علىٰ الاختراع، وفساد الكل معلوم بالضرورة.

(ومنها) أَنَّ الناس اختلفوا في أَنه هل يصح إِمامة المفضول مع وجود الفاضل أَم لا؟

فذهبت الإِمامية إِلىٰ عدم جوازه، واحتجوا عليه بأَن قالوا: إِنّ أَهل العرف يستقبحون أَن يُجعل للمفضول في الشيء رياسة علىٰ من هو أَفضل منه؛ أَلا ترىٰ أَنّه يقبح أَن يُجعل لمن لا يعرف من الفقه إِلا مبادئه رياسة علىٰ من هو مثل أَبي حنيفة في الفقه.

والجواب: أَنّا نقبح جعل المبتدي في الفقه رئيساً علىٰ من هو مثل أَبي حنفية في الفقه؛ لأَنَّ الرياسة في الفقه هو أَن يكون الرئيس معلِّماً للمرؤوس، ولـمّا لم يكن للمبتدي تعليم المنتهي لا جرم يقبح جعله رئيساً في الفقه للمنتهي، بخلاف سائر الرياسات فإِنّه يحسن فيها تولية المفضول علىٰ الفاضل لأَغراض أخر.. ولا امتناع فيه.

والمعتمد في جواز تولية المفضول علىٰ الفاضل[1] أَنّا إِذا قدَّرنا بلدة فيها ثلاثة نفر: أَحدهم غاية في التنسّك[2]، وثانيهم غاية في الفقه، وثالثهم غاية في السياسة، وكل واحد منهم ناقص في الأَمرين اللذين لصاحبه، فإِنْ وَلَّينا الأَعلم أَو الأنسك عظمت

(١) ص: + هو.

(٢) ص: النّسك.

المضرّة لفقد المعرفة بالسياسة، وإن وَلَّينا السائس - ولا يخفىٰ أَنَّ الأَمير رئيس في كل أَحكام الدين علىٰ كل رعيته - فحينئذ يكون الرئيس أَقلّ فضلاً من المرؤوس فيما هو رئيس فيه من العلم والنُّسك.

فإن قالوا: نفوّض السياسة إِلىٰ السائس، وأَمرَ الفتوىٰ إِلىٰ الفقيه، وأَمرَ الصلاة والعبادات[1] إِلىٰ الناسك.

قلنا: أَمّا أولاً فهذا باطل بما إِذا كان الناسك أَنقص علماً من الفقيه، فإِنّه يقدم الفقيه عليه.

وأَمّا ثانياً فلأَنّ المقرر في الشريعة أَنَّ الأَمير مقدم علىٰ رعيته في الصلاة وسائر الطاعات، وقد أَمّر المصطفىٰ ﷺ عمرو بن العاص علىٰ جيش فيه[2] أَبو بكر وعمر، وكان هو المتقدم في الصلاة مع أَنّهما أَسبق في الإِسلام وأَفضل منه. **فهذا مجموع ما أَردنا إِيراده في هذا الشرح.**

ولنختم الكلام فيه بالدعاء المرويّ عن المصطفىٰ صلوات الرحمن عليه:

اللهُمَّ كُلَّما أَنْعَمْتَ عَلَيَّ نِعْمَةً قَلَّ عِندَهَا شُكْرِيْ، وكُلّما أَبْلَيْتَنِي بِبَلِيَّةٍ قَلَّ عِندَهَا صَبْرِي، فَيَا مَنْ قَلَّ شُكْرِي عِنْدَ نَعْمَائِه فَلَمْ يَحْرِمْنِي ، وَيَا مَنْ قَلَّ صَبْرِي عِنْدَ بَلَائِهِ فَلَمْ يَخْذُلْنِي.. وَيَا مَنْ رَآنِيْ عَلَىٰ المعاصي فلم يُعاقِبني، وَيَا مَنْ رَآنِيْ عَلَىٰ الخطايا فَلَم يَفْضَحْنِي..

صَلِّ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِ مُحَمَّدٍ..

وَاغْفِر لِيْ ذَنْبِي.. واشْفِنِي مِنْ مَرَضِي..

إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِير.

* * *

---

(١) ص: والعبادة.

(٢) ف، ص: عمرو بن عاصٍ علىٰ جيش وأَبو بكر وعمر..؛ والمثبت من المحقق.

(تمَّ الشرح بحمد الله وحسن توفيقه من نسخة الأَصل بخط المصنف قدَّس الله روحه، يوم ضحوة السبت الثالث عشر من شهر محرَّم سنة سبع وستين وستمائة، وكتبه غريبـشـاه بن سليمان بن داود الجيلي الملقب بعماد تعريفاً، رحم الله من دعا لكاتبه بالخير.

وكتب المصنف في آخره: تمَّ الشرح على يدي كاتبه ومؤلفه وهو أَصغر خلق الله عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرشيد الخونجي شكر الله سعيه في بلد تبريز حماها الله، في شهر صفر خُتم بالخير من شهور سنة ثمان وثلاثين وستمائة، والحمد لله حمداً كثيراً على إتمامه، والصلاة على محمد خير الورى وعلى آله وأَصحابه.

قوبل هذا الكتاب بنسخة الأَصل وصُحِّحَ بقدر الإِمكان)[1].



(١) هذا من نسخة فاتح التي رمزنا لها بـ(ف). والحمد لله رب العالمين.

مراجع التحقيق

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي (٦٣١هـ)، أبكار الأفكار في أصول الدين، حققه الأستاذ الدكتور أحمد محمد المهدي، دار الكتب و الوثائق القومية - مركز تحقيق التراث-القاهرة ٢٠٠٤م.

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي (٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، حققه عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي (٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، حققه الأستاذ الدكتور حسن الشافعي، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة ٢٠١٠م.

- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (٦٥٦هـ)، شرح الآيات البينات، دراسة وتحقيق الدكتور مختار الجبلي، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

- ابن بزيزة التونسي(٦٦٢هـ)، الإسعاد في شرح الإرشاد، حققه الدكتور عبد الرزاق بسرور، والدكتور عماد السهيلي، دار الضياء، الطبعة الأولى.

- ابن جزري: شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (٨٣٣هـ)، النشر في القراءات العشر، حققه علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠هـ)، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]

- ابن سينا: الشيخ الرئيس (٤٢٧هـ)، الشفاء - قسم الإلهيات، راجعه وقدم له الدكتور ابراهيم مدكور، حققه الأب قنواتي والأستاذ سعيد زايد.

- ابن سينا: الشيخ الرئيس (٤٢٧هـ)، النجاة في المنطق والإلهيات، حققه الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الأولى.

- أبو شكور السالمي (توفي بعد: ٤٦٠هـ)، التمهيد في بيان التوحيد = التمهيد لأبي شكور، حققه د. عمر تركمان، نشريات وقف الديانة التركية ٢٠١٧م.

- الأصفهاني: أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن(٧٤٩هـ)، تسديد القواعد في شرح تجريد

العقائد، حققه الدكتور خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الطبعة الأولى.

- الأصفهاني: أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن(٧٤٩هـ)، شرح الطوالع للأصفهاني = مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، المطبعة الخيرية، ط١٣٢٣هـ.

- الباقلاني: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي (٤٠٣هـ)، التقريب والإرشاد (الصغير)، حققه د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م الطبعة الثانية.

- الباقلاني: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي (٤٠٣هـ)، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، حققه الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة المشرقية ١٩٥٧م.

- الباقلاني: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي (٤٠٣هـ)، إعجاز القرآن، حققه السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧م.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن العلاء البخاري الحنفي (٨٤١هـ)، رسالة في الاعتقاد اعتنى بها وعلّق عليها سعيد عبد اللطيف فودة، دار الضياء ٢٠١٢م.

- البهائي: الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي الجبعي المشتهر بـ«البهائي» (٩٥٣ - ١٠٣٠هـ. (، زبدة الأصول، حققه فارس حسون كريم

- التفتازاني، سعد الملة والدين العلامة مسعود بن عمر (٧٩١ه)، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، ط ١٤٠١ه.

- التلمساني، الشيخ شرف الدين، شرح معالم أصول الدين(٦٥٨هـ)، حققه نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، ط ٢٠١١ه.

- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، حققه د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٩٦م.

- الجاحظ، رسالة حجج النبوة، ضمن الرسائل الكلامية، قدمه علي أبو ملجم، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢.

- الجرجاني: السيد الشريف علي بن محمد(٨١٦هـ)، شرح المواقف في علم الكلام، بعناية السيد

محمد بدر الدين الجلبي، مطبعة السعادة، ط١٣٢٥هـ.

- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله(٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، حققه صلاح بن محمد بن عويضه، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- الجويني: أمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله(٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ضبطه وحققه الدكتور أحمد عبد الرحيم السائح والمستشار توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- الجويني: أمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله(٤٧٨هـ)، التلخيص في أصول الفقه، حققه عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت
- الحلّي: العلامة الحسن بن يوسف (٧٢٦هـ)، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، صححه علي نقي منزوي، الناشر دانشگاه تهران.
- الحلّي: العلامة الحسن بن يوسف (٧٢٦هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- الحلّي: العلامة الحسن بن يوسف (٧٢٦هـ)، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل عرفان، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق ع، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ.
- الخزرجي: أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة(٦٦٨هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، حققه الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت
- الخوارزمي: الشيخ محمود بن محمد الملاحمي(٥٣٦هـ)، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وتقديم ويلفرد مادلونغ، نشر مركز پژوهشي ميراث مكتوب، تهران ١٣٩٠هـ ش.
- الخوارزمي: الشيخ محمود بن محمد الملاحمي(٥٣٦هـ)، الفائق في أصول الدين، حققه وقدم له فيصل بدير عون، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠م.
- خيرآبادي: الشيخ فضل حق (١٢٧٨هـ)، الهدية السعيدية، مع الحاشية المسماة بالتحفة العلية للشيخ السيد محمد عبد الله بلغرامي رحمه الله، مكتبة البشرى، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب

الري (٦٠٦هـ)، المحصل مع التلخيص، قدم له عبد الله نوراني، دار الأضواء، الطبعة الثانية.

- الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (٦٠٦هـ)، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل، قدم له عبد الله نوراني، دار الأضواء، الطبعة الثانية.

- الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (٦٠٦هـ)، المطالب العالية من العلم الإلهي، حققه الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

- الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠هـ

- الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (٦٠٦هـ)، منطق الملخص، تقديم و تحقيق وتعليق الدكتور احد فرامرز قراملكي وآدينه اصغرى نژاد، انتشارات دانشكاه إمام صادرق ع، ٢٠٠٢م.

- الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (٦٠٦هـ)، نهاية العقول في دراية الأصول، حققه الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، الطبعة الأولى ٢٠١٥م.

- الرازي: الإمام فخر الدين(٦٠٦هـ)، الإشارة في أصول الكلام، حققه محمد صبحي العايدي، وربيع صبحي العايدي، مركز نور العلوم، الطبعة الأولى.

- الرازي: الإمام فخر الدين(٦٠٦هـ)، شرح الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابن سينا، حققه الدكتور علي رضا نجف زاده، سلسلة انتشارات تحت إشراف الدكتور مهدي محقق.

- الرازي: الإمام فخرالدين (٦٠٦هـ)، الرياض المونقة في آراء أهل العلم، تحقيق أسعد جمعة، نشر مشترك، ٢٠٠٤م.

- الرازي: الإمام فخرالدين (٦٠٦هـ)، المباحث الشرقية في علم الطبيعيات والإلهيات، انتشارات بيدار، الطبعة ١٣٤٣ه.

- الرازي: الإمام فخرالدين (٦٠٦هـ)، شرح عيون الحكمة، تحقيق الأساذ أحمد حجازي أحمد السقا، مكتبة الإنجلو المصرية.

- الرازي، الإمام فخر الدين (٦٠٦هـ)، الأربعين في أصول الدين، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بلدة حيدر آباد.

- الزركان، محمد صالح (١٩٦٤م)، فخر الدين الدين الرازي وآراؤه الكلامية، دار الفكر.

- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود (٥٣٨هـ)، المفصّل في صنعة الإعراب، تحقيق دتور علي بو ملحم، مكتبة الهلال-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

- السبحاني: الشيخ جعفر، الموجز في أصول الفقه، دار جواد الأئمة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

- السمرقندي: العلامة شمس الدين (المتوفى في القرن السابع)، الصحائف الإلهية، تحقيق الدكتور أحمد عبد الرحمن الشريف،

- السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، الذريعة (أصول فقه)، تحقيق وتصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي المطبعة: دانشگاه طهران

- شرح العقائد النسفية = الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، طبعة فرج الله زكي الكردي

- شرح المحقق الدواني على العضدية = حاشية الفاضل الكلنبوي على الجلال، مطبعة عامرة، ١٣١٧هـ.

- الشيرازي، صدر الدين(١٠٥٠هـ)، تحرير الأسفار، تحرير الدكتور علي الشيرواني، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٢٧هـ.

- الصابوني: الإمام البداية في أصول الدين للإمام الصابوني = الهداية شرح البداية في أصول الدين للإمام الصابوني تأليف الشيخ نضال بن إبراهيم آل رشي، نشره إبراهيم المقري، مكتبة ديار بكر، ط٢٠١٧.

- الطباطبائي: الأستاذ السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، صححها وعلق عليها الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٨هـ.

- الطوسي: المحقق نصير الدين(٦٧٢هـ)، شرح الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابن سينا، حققه الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف.

- الطوسي: شيخ الطائفة الأمام أبي جعفر محمد بن الحسن-رحمه الله-(٣٨٥-٤٦٠هـ)، العدة في أصول الفقه، الجزء الأول، حققه محمد رضا الأنصاري القمي، المطبعة: ستاره - قم.

- العلواني، أ. د طه جابر العلواني، الإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، دار السلام، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

- الغزالي: حجة الإسلام، أبو حامد محمد(٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، دار الفيحاء.

- الغزالي: حجة الإسلام، أبو حامد محمد(٥٠٥هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، حققه أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، الطبعة الأولى.

- الغزالي: حجة الإسلام، أبو حامد محمد(٥٠٥هـ)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، دار الرسالة العالمية، الطبعة الثانية ٢٠١٢م.

- فودة، الأستاذ سعيد عبد اللطيف: شرح صغرى الصغرى = حاشية على شرح صغرى الصغرى للإمام السنوسي (المتوفى: ٨٩٥هـ)، تأليف، دار البيروتي، ط ٢٠٠٩م.

- القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (٦٨٤هـ) شرح تنقيح الفصول، حققه: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م

- القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (٦٨٤هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، حققه عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود ٦٨٢هـ، آثار البلاد وأخبار العباد دار صادر - بيروت.

- كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (١٤٠٨هـ)، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

- الماتريدي: الإمام أبو المعين ميمون النسفي(٥٠٨هـ)، تبصرة الأدلة (التبصرة)، حققه وعلقه أ. د. محمد الأنور حامد عيسى، الطبعة الأولى، ج١، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١

- المقترح: الشيخ مظفر بن عبد الله (٦١٢هـ)، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، دراسة وتحقيق الدكتورة نزيهة امعاريج، الرابطة المحمد للعلماء ومركز الإمام الأشعري للدراسات والبحوث العقدية.

- مؤسسة الصادق، اللجنة العلمية، معجم طبقات المتكلمين، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني.

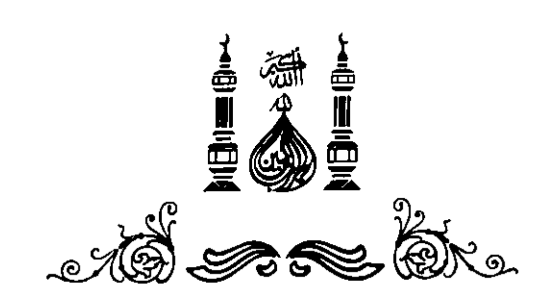
- مير داماد، الأمير محمد باقر الاسترابادي (١٠٤١هـ)، كتاب الأفق المبين، حققه وقدم له حامد ناجي أصفهاني، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه، طبعة اولى.

- مير داماد، محمد بن محمد باقر الدماد الحسيني (١٠٤١هـ)، كتاب القبسات، باهتمام دكتور مهدي محقق، انتشارات دانشكاه تهران، الطبعة الثانية.

- النجراني: الشيخ الحسن بن متويه (٤٦٩هـ)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، حققه الدكتور سامي نصر لطف، والدكتور فيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر.

- النيسابوري: أبو رشيد المعتزلي (٤٤٠هـ)، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق الدكتور معن زيادة والدكتور رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، ١٩٧٩م.

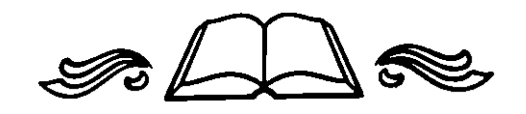
- Ömer Türker-Osman Demir: İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DÖNÜŞÜM ÇAĞINDA – FAHREDDİN er-RÂZÎ – İSAM YAYINLARI - 2013



المحتويات

الباب السادس
الجَبْر وَالْقَدر ٣٨٩

الباب السابع
النبـــوات ٤٤٣



تم بحمد الله




تصوير الكتب